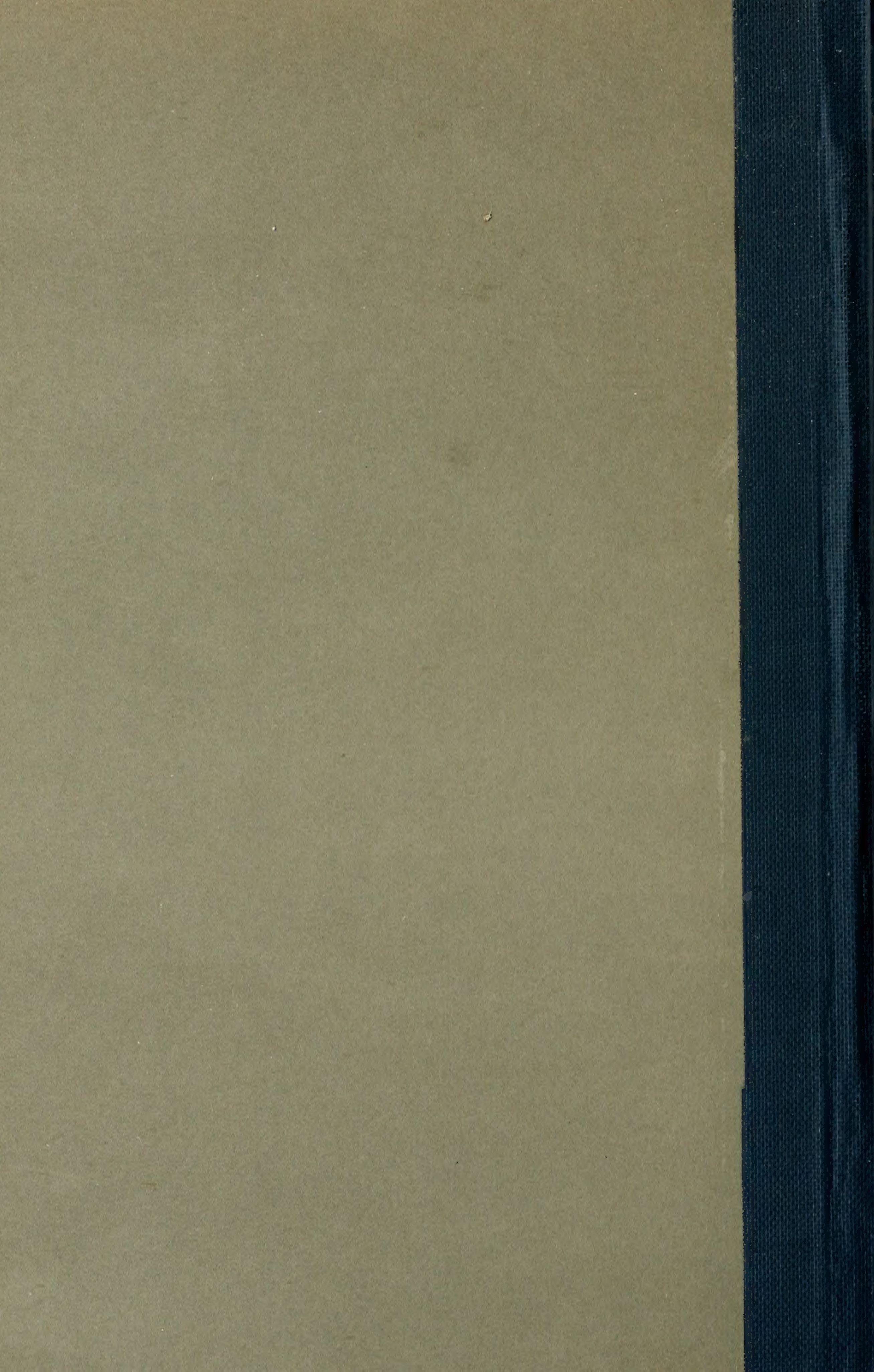
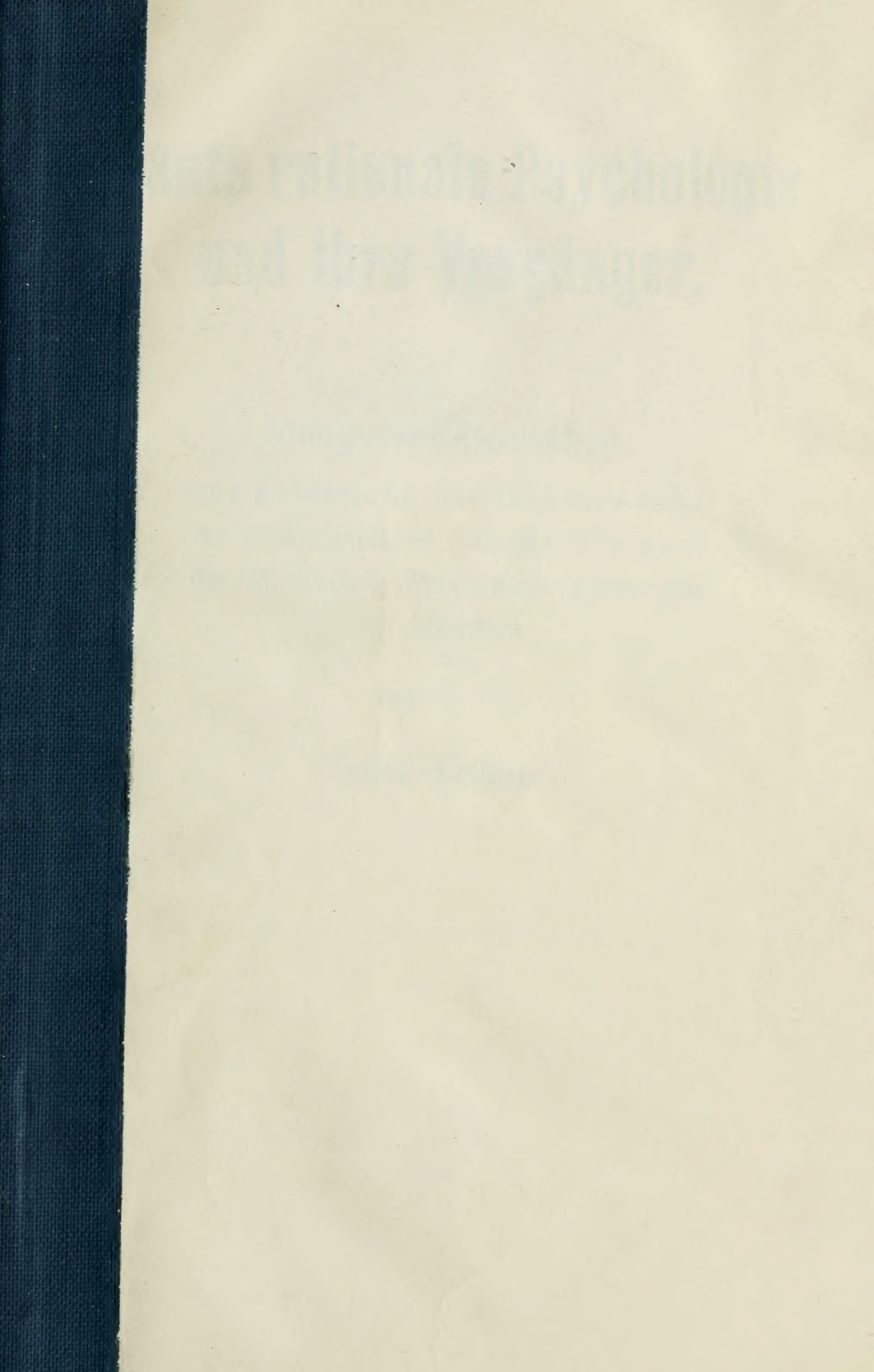
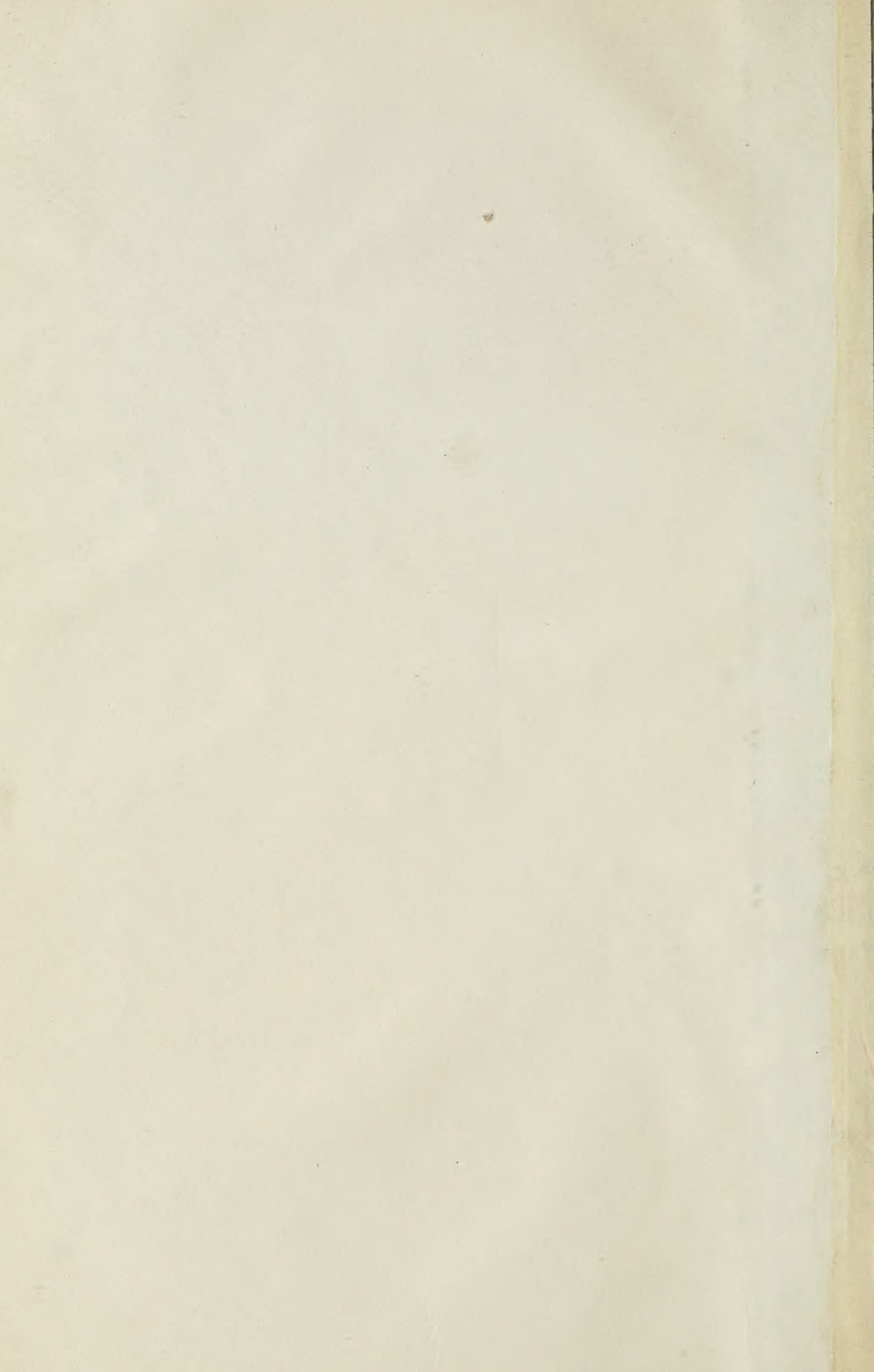


Kant, Immanuel
Cramer, Luise
Kants rationale Psychologie und ihre Vrogänger.







Kants rationale Psychologie und ihre Vorgänger.

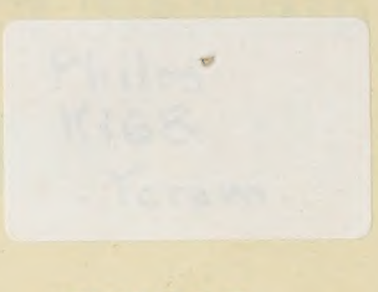
Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der K. Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Luise Cramer.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1914.



Eingereicht am 5. Februar 1914.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren Külpe und Baeumker.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1914.

Meinen Eltern!

Inhalt.

Einleitung.

Das Verhältnis von KANTS rationaler Psychologie zu der seiner Vorgänger ist bisher nur als Nebenaufgabe der Abhandlungen über KANTS Psychologie betrachtet worden [MEYER[1]), BUCHNER[2])]. Das Interesse gehörte vor allem KANTS Kritik der Paralogismen als Ausdruck seiner Stellung zur Metaphysik überhaupt. Die Ablehnungen der KANTischen Kritik haben ihren Grund vielfach in eigenen metaphysischen Theorien [HERBART[3]), QUÄBICKER[4])] oder auch in einzelwissenschaftlichen Bestrebungen (BUCHNER). Die Entwicklung der KANTischen rationalen Psychologie nach den von ihm selbst veröffentlichten Schriften behandeln eine prägnante Arbeit von HIPPENMEYER[5]) und eine Heidelberger Dissertation von MAX BRAHN[6]), die mit HIPPENMEYERS Arbeit sowohl nach Anordnung wie Auffassung im wesentlichen übereinstimmt. HIPPENMEYER hat nicht nur den Vorzug der Priorität, sondern auch den, die bessere Arbeit geleistet zu haben.

Das Material, das durch ERDMANNS und REICKES Veröffentlichungen aus KANTS Nachlaß zutage gefördert wurde, ist für die Bearbeitung des Gegenstandes noch nicht be-

[1]) KANTS Psychologie, Berlin 1870.

[2]) A Study of Kant's Psychology with Reference to the Critical Philosophy. Monogr. Suppl. of the Psych. Rev. 1897.

[3]) W. (HART,) Bd. V, S. 249, cf. auch J. B. MEYER, a. a. O. S. 235.

[4]) KANTS und HERBARTS metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele, Berlin 1870.

[5]) Historische Entwicklung und Bedeutung der Kritik der rationalen Psychologie KANTS, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. n. F. Bd. 56.

[6]) Die Entwicklung des Seelenbegriffes bei KANT. Diss. Heidelberg, 1896.

nutzt worden, weder von BRAHN noch von BUCHNER, denen es zur Zeit der Abfassung ihrer Arbeit schon zugänglich war. Es bleibt hier also eine Lücke auszufüllen, sowohl in der Darstellung der Entwicklung von KANTS rationaler Psychologie, als auch in ihrer Beziehung zu deren historischer Ausbildung. Diese Arbeit stellt sich in ihrem ersten Teil die Aufgabe, eine Übersicht über die letztere zu geben unter besonderer Berücksichtigung der Quellen, aus denen KANT seine Kenntnis der kurz voraufgehenden und zeitgenössischen Philosophie schöpfte. Im zweiten Teil soll die Entwicklung der KANTischen rationalen Psychologie und ihre Stellung zum Rationalismus behandelt werden.

I. Die historische rationale Psychologie.

1. Rationale Psychologie und apriorische Methode.

Die rationale Psychologie als besondere Wissenschaft ist eine Schöpfung CHRISTIAN WOLFFS. Ihre Probleme und deren vielseitige Behandlung fand er vor. Die Trennung der Psychologie in empirische und rationale hat ihren Ursprung einerseits in der Sache selbst — denn Erfahrungen über die Seele sammeln und aus dem abstrakten Begriff der Seele[1]) ihre Prädikate ableiten ist zweierlei — anderseits in WOLFFS geistiger Organisation, seiner Sucht zu systematisieren. So wurden den beiden Erkenntnisvermögen, dem höheren und dem niederen entsprechend, in der Psychologie und Kosmologie rationale und empirische Wissenschaft einander gegenübergestellt. Es gibt also nach WOLFF zwei Wege für die Erkenntnis der Seele: den einen von der Erfahrung hinauf zu den Prinzipien, den anderen von den Prinzipien hinab zu den Erfahrungen[2]). Beide laufen vollständig parallel[3]). Die Prinzipien, von denen in

---

[1]) So bei BAUMGARTEN, Metaphysik, § 503, Nach WOLFF ist die rationale Psychologie „scientia eorum, quae per animam humanam possibilia sunt". Psych. rat. § 1.

[2]) Psychologia Empirica, § 5, Anmerkung.

[3]) cf. KANTS Bemerkung darüber in den „Träumen". Akad. II, 359.

der rationalen Psychologie ausgegangen werden soll, sind zahlreich und inhaltreich. Die ganze Ontologie und empirische Psychologie sowie Sätze aus der Kosmologie werden ausdrücklich vorausgesetzt[1]). Die Betrachtung der einzelnen Seelenvermögen, sogar ihr Zusammenhang mit physiologischen Vorgängen wird mit zu den Aufgaben der neuen Wissenschaft gerechnet, obwohl beides schon Gegenstand der empirischen Psychologie ist. Die Berechtigung der Trennung liegt also nicht in den Gegenständen, sondern in der Methode. Die Methode ist die der Mathematik, die Ableitung der Lehrsätze aus Definitionen. Dabei bleibt unausgemacht, woher diese Definitionen stammen.

Wenn auch dieser methodische Unterschied von Wolff klar konzipiert war, wie aus den Definitionen der rationalen und empirischen Psychologie in den verschiedenen Schriften[2]) hervorgeht, so wurde in der Ausführung doch daran nicht festgehalten. Wolff selbst und noch mehr seine Schüler brachten in beiden Psychologien Spekulation und Erfahrung unbedenklich nebeneinander und miteinander zu einem Beweisgang vereinigt[3]). Trotzdem bleibt immer noch ein Unterschied. Erfahrungstatsachen gehen zwar als Prinzipien in die deduktiven Beweise ein und werden ihnen als Verifikationen beigefügt; der Beweis selbst wird jedoch syllogistisch durchgeführt. Dabei kommt es hier vor allem auf die Erklärung der betreffenden Tatsache an. In der empirischen Psychologie aber auf ihre Tatsächlichkeit. Dadurch erscheint es auch gerechtfertigt, daß Wolff den wichtigen Abschnitt von der Existenz der Seele in der empirischen Psychologie abhandelt[4]).

---

[1]) Psych. rat. § 5.

[2]) Z. B. Metaphysik, § 191. Psych. rat. § 1 und § 4. Nachricht über seine Schriften, § 98.

[3]) Dessoir, Geschichte der neueren Psychologie I, 2. Aufl. S. 68.

[4]) Dessoir, a. a. O. sieht darin einen Verstoß Wolffs, weil die Existenz der Seele aus dem Bewußtsein erschlossen wird. Aber es kommt hier eben nicht so sehr darauf an, daß mein Dasein erschlossen wird, als darauf, daß festgestellt wird, daß mein Dasein unwidersprechlich gewiß ist. Auch handelt es sich hier nicht um eine Deduktion aus dem Begriff der Seele, sondern um den ersten Schritt zu seiner Gewinnung.

Die Ableitung aus „Gründen“, der Weg a priori ist also verschieden von der Ableitung aus Erfahrung, dem Wege a posteriori. Doch ist das Wolffsche Apriori weit entfernt von dem Kantischen. Unabhängigkeit von der Erfahrung wird ihm niemals zugeschrieben, wenn auch Erkenntnis a posteriori als durch die Sinne, Erkenntnis a priori als durch den Verstand erworben bezeichnet wird [1]. A priori erkennen heißt einfach: neue Erkenntnis aus alten durch Schlüsse ableiten [2]. Dies ist natürlich Sache des Verstandes oder der Vernunft.

Mit dieser Auffassung des a priori hängt aufs engste die Unterscheidung von historischer und philosophischer (vernünftiger) Erkenntnis zusammen. Philosophische Erkenntnis ist ja Erkenntnis durch Schlüsse aus Prinzipien. Einsicht in die Gründe. Die Wurzel dieser Auffassungen liegt in Wolffs Theorie des Erkenntnisvermögens. Das obere und untere Erkenntnisvermögen, Verstand und Sinnlichkeit, sind nicht qualitativ, sondern nur graduell verschieden [3]. Beide sind sozusagen Modifikationen derselben allgemeinen Vorstellungskraft; verworrene Erkenntnis kann auch nach Wolff deutlich gemacht, sinnliche Erkenntnis in vernünftige übergeführt werden durch Erforschung der Gründe [4]. Die Erfahrung hat keine ihr eigene Gewißheit; sie erborgt sie vom Verstande, vom Satz des Widerspruchs [5]. Auch die Vernunft hat dem Verstande gegenüber keine besondere Würde; sie ist das Vermögen der Schlüsse: im Grunde eine andere Art des Verstandes. Doch scheint an manchen Stellen Wolff das Ideal eines reinen Verstandes und einer reinen Vernunft vorzuschweben, das wohl dem Kantischen Begriff nahekommt. Er definiert zwar beide als frei von aller Verworrenheit [6], doch handelt es sich auch für Wolff darum, die Sätze so zu verknüpfen, „ohne einige

---

[1] Psych. Emp. § 436 und § 438.
[2] Psych. Emp. § 435, Metaphysik § 363.
[3] Metaphysik, §§ 277, 282, 372, Vaihinger, Comm. II, p. 449.
[4] Met. §§ 368 und 371. Disc. prael. § 6. Nachricht § 93.
[5] Met. § 391.
[6] Psych. Emp. § 313 und 314.

Sätze aus der Erfahrung anzunehmen . . . Wenn man Sätze aus der Erfahrung mit zu Hilfe nimmt, so wird Vernunft und Erfahrung miteinander vermischt, und wir sehen den Zusammenhang der Wahrheit nicht völlig ein. Denn wenn wir zu dem Satze aus der Erfahrung kommen, bleiben wir stehen und unsere Vernunft kann nicht weiter fort" [1]). Da jedoch die hier erklärte Reinheit der Erkenntnis von der Erfahrung unerreichbar ist, ausgenommen in der Mathematik, so begnügt WOLFF sich mit der Forderung, in den anderen Wissenschaften nur untrügliche Erfahrungen zuzulassen. WOLFFS Apriori ist also in Wirklichkeit ein relatives Apriori [2]). Im Ideal kommt es dem KANTischen absoluten Apriori nahe, doch ist es nicht mit ihm identisch, denn es werden bei WOLFF nirgends Begriffe ausgeschlossen [3]), die nur auf Grund der Erfahrung gebildet werden können. WOLFF ist sich in den meisten Fällen über ihren Ursprung nicht klar; sie sind ja klar und deutlich, weil definiert, also gehören sie dem oberen Erkenntnisvermögen an. So könnte man WOLFFS Gedankengang auf Grund seiner Praxis formulieren [4]).

---

[1]) Metaphysik, § 383, Disc. prael. § 118.

[2]) VAIHINGER, Comm. I, p. 195.

[3]) An der angeführten Stelle spricht WOLFF nur von Sätzen aus der Erfahrung.

[4]) Diese Auffassung des Apriori und die unklare Stellung der Erfahrung ist der ganzen damaligen Zeit der WOLFFischen Schule sowie den Eklektikern eigen.

CRUSIUS und REIMARUS bringen beide den Ausdruck a priori im Sinne von aus Gründen, aus Begriffen, aus vorhandenen Wahrheiten vor der empfundenen Wirklichkeit. BAUMEISTER erklärt Erkenntnis a priori als aus Definitionen und Axiomen folgend. A posteriori setzt er gleich unzweifelhafte Erfahrung. MEIER ist sehr sparsam mit dem Wort Apriori. Er setzt es an einer Stelle gleich aus der Vernunft. BAUMGARTEN gebraucht meines Wissens den Ausdruck Apriori in seiner Metaphysik überhaupt nicht, doch wird er durch das „ex notione" vertreten. BAUMEISTER, BAUMGARTEN und MEIER definieren die Sinnlichkeit als Vermögen der undeutlichen, den Verstand als Vermögen der deutlichen Erkenntnis. BAUMEISTER betrachtet die Sinnlichkeit als die Quelle aller Erkenntnis (Institut. metaphys. § 2) und glaubt sich dabei durchaus innerhalb der WOLFFischen Philosophie zu halten, ein Zeichen, wie WOLFFS Rationalismus damals verstanden wurde. MEIER betont den Verstand stärker. Er geht so weit, die immanenten Wahrheitskriterien wie Widerspruchslosigkeit und Zusammenhang mit dem transeunten der Übereinstimmung mit dem Gegenstand zu identi-

Die Erklärung für WOLFFS Methode in den rationalen Wissenschaften liegt also in seiner Auffassung des Apriori und des Erkenntnisvermögens überhaupt. Danach mußte der Kreis der Probleme weiter sein als der, den wir nach KANTS Erklärungen als den der rationalen Psychologie zu bezeichnen pflegen. Auch die Inkonsequenz in der Zurechnung eines Problems zur empirischen oder rationalen Psychologie, die man in der Schule WOLFFS findet, erklärt sich ohne weiteres daraus. Wenn schon einmal in der rationalen Psychologie Erfahrungssätze zugelassen wurden, so war eben die Grenze zwischen beiden nicht scharf zu ziehen, und wenn andererseits die Existenz der Seele in der empirischen Psychologie bewiesen wurde, so war nicht einzusehen, warum nicht auch der Beweis der Substantialität dort einen Platz finden sollte [1]). Auffallend ist es jedoch, daß die Scheidung zwischen den beiden Psychologien bei den Eklektikern DARJES [2]) und CRUSIUS [3]) schärfer ist als bei den Wolffianern.

Es ist natürlich, daß sich die Definitionen der rationalen Psychologie an die von WOLFF gegebene klassische

---

fizieren (Vernunftlehre § 127), ganz gegen den Gebrauch bei den Zeitgenossen.

CRUSIUS und REIMARUS bezeichnen zwar die Sinnlichkeit nicht als undeutliche Erkenntnis, doch findet sich bei ihnen auch nichts über ihre wesentliche Verschiedenheit vom Verstand. Sogar die Annahme vieler Erkenntniskräfte hindert CRUSIUS nicht, die Empfindungen als unsere ersten Gedanken zu bezeichnen. Beide, CRUSIUS und REIMARUS, legen der Erfahrung innerhalb ihres Systemes eine große Bedeutung bei. REIMARUS bezeichnet sie ausdrücklich als die Grundlage aller Schlüsse. Die Überwindung der LEIBNIZ-WOLFFischen Lehre von der Verworrenheit der sinnlichen Erkenntnis war KANT vorbehalten.

RIEHL (Der Philosophische Kritizismus, Bd. I², S. 184) bemerkt, daß LAMBERT Apriori als unabhängig von der Erfahrung gebraucht. Er schließt daraus, daß in der WOLFFschen Schule das Apriori niemals eine psychologische, sondern eine logische Notwendigkeit bezeichnet habe. Es sei keine Bezeichnung des Ursprungs, sondern des Erkenntnisgrundes einer Vorstellung. Aus dem Angeführten geht hervor, daß das Apriori beide Bedeutungen in ungeschiedener Form enthielt. Die Bedeutung „unabhängig von der Erfahrung" war im Zeitbewußtsein kaum vorgebildet. Cf. VAIHINGER, Comm. I, p. 190.

[1]) MEIER beweist die Substantialität der Seele in der empirischen Psychologie.

[2]) Elementa metaphys. Psych. Emp. § 1.

[3]) Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten. § 424.

anlehnen. Immerhin sind Nuancen vorhanden. BAUMGARTEN und mit ihm MEIER setzen explicite nur den abstrakten Begriff der Seele voraus, wenn auch in die Beweise selbst viel konkretes Wissen eingeht. BAUMEISTER ist sich in diesem Punkt über die Grundlagen seiner Deduktionen klarer. Es handelt nach seinen eigenen Worten die rationale Psychologie von den Prädikaten der Seele „ope rationis ex experientia legitime deducta“ [1]), während die empirische Psychologie per experientiam [1]) erkennt. Am engsten schließt sich wohl DARJES' Definition an die WOLFFische an [2]).

CRUSIUS ist in seinen Anforderungen an die Metaphysik strenger als die Wolffianer. Er nimmt nur einen Teil der rationalen Psychologie, die Pneumatologie, die von „dem notwendigen Wesen eines Geistes“ handelt, in seine notwendigen Vernunftwahrheiten auf [3]).

2. Rationale Psychologie im engeren Sinne.

(Substantialität und Immaterialität der Seele, Commercium, Freiheit).

Zu dieser Trennung der beiden Psychologien kommt die Bedeutung, die dem „Cogito ergo sum“ beigemessen wird. Die Bezeichnung der Seele als des Dinges, das sich in uns seiner selbst und anderer Dinge bewußt ist, findet man immer wieder [4]). Darin blieben die von WOLFF abhängigen Denker, auch teilweise seine Gegner, wie z. B. CRUSIUS, in Übereinstimmung mit den Cartesianern. Vielfach wird diese Erfahrungstatsache an die Spitze der Untersuchung über das betreffende Problem der rationalen Psychologie [5]), manchmal an die Spitze der ganzen ratio-

[1]) A. a. O. § 479, 481. [2]) A. a. O. Bd. II, Praefatio.

[3]) A. a. O. § 424.

[4]) a) WOLFF, Ps. emp. § 11, Ps. rat. §§ 10—12; b) BAUMGARTEN, Metaphys. § 504; c) DARJES, El. met. Psych. emp. § 1; d) H. S. REIMARUS, Die vornehmsten Wahrheiten . . . § 440; e) KNUTZEN, Von der immateriellen Natur der Seele § 1; f) F. C. C. von CREUZ, Versuche über die Seele § 1; g) G. PLOUCQUET, Principia de Substantiis et Phaenomenis § 1; h) CRUSIUS, Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten § 426 f.

[5]) cf. Anm. 4 e u. f.

nalen Psychologie[1]) und auch wohl an die Spitze der gesamten Metaphysik[2]) gestellt. In der Art der Verwendung zeigen sich immer bemerkenswerte Verschiedenheiten. So stellt WOLFF in der Psychologia empirica § 11 zunächst als eine von jedem jederzeit zu prüfende Erfahrungstatsache fest, daß wir uns unserer und anderer Dinge außer uns bewußt sind. Da ferner derjenige, welcher sich seiner selbst und anderer Dinge bewußt ist, existiert, so existieren wir[3]). Und nun wird definiert, daß jenes Wesen, das in uns sich seiner und anderer Dinge bewußt ist, die Seele sei. Dieser Beweis und die Definition werden als Voraussetzung in die rationale Psychologie hinübergenommen; da danach die Seele zu den „Wesen“ gehört, können auf sie die ontologischen Prädikate vom Wesen überhaupt angewandt werden. Nachdem noch das Bewußtsein seiner selbst als Unterscheidung der Vorstellungen vom eigenen Sein und als Bewußtsein der eigenen Veränderungen charakterisiert wurde, folgt der Beweis, daß der Körper nicht denken, sich seiner selbst nicht bewußt sein kann, dadurch, daß im Körper keine anderen Veränderungen als Bewegungen möglich sind[4]).

Aus der Unfähigkeit der Materie zu denken, ergibt sich, daß die Seele weder Körper, noch eine Accidens des Körpers, also kein zusammengesetztes Wesen sein kann. Da aber jedes Wesen entweder einfach oder zusammengesetzt ist, muß die Seele einfach sein. Außerdem folgen

---

[1]) cf. Anm. 4 S. 7 a. b. c.

[2]) cf. Anm. 4 S. 7 g. u. WOLFF, Met. § 1.

[3]) WOLFF schien selbst das Gefühl gehabt zu haben, daß es nicht wohl angeht, diesen „Schluß“ durch vier Paragraphen zu dehnen. In der Anmerkung zu § 14 entschuldigt er sich deshalb mit der Bemerkung, die Philosophie habe die Aufgabe, von allem die Gründe anzugeben, also auch von dem Glauben an unsere Existenz.

Mit dem Beweis der Existenz des eigenen Ich ist nicht nur eine Grundtatsache des Systems der Psychologie, sondern auch ein Kriterium für die Wahrheit gefunden. Wahr ist das, dessen ich so sicher bin wie meines Daseins. Darum muß ich wissen, warum ich meines Daseins so gewiß bin. (Met. § 4).

Dies ist die zweite und ansprechendere Seite des fraglichen Beweises.

[4]) Psych. rat. §§ 44—47.

in der Seele Gedanken auf Gedanken. Diese sind Modi der Seele. Die Seele ist also veränderlich und dauert — wie die Erfahrung lehrt — einige Zeit zugleich mit dem Körper. Die Seele ist also ein bei der Veränderung fortdauerndes (perdurabile) Subjekt und ist als solches Substanz [1]). Bei dieser Beweisführung folgt die Existenz der Seele allein aus dem Selbstbewußtsein und der Definition der Seele. Die Immaterialität folgt aus dem Bewußtsein und der Unfähigkeit der Materie zu denken. Aus der Immaterialität folgt nach der Disjunktion einfach oder zusammengesetzt, daß die Seele einfach, und aus der Dauer des Bewußtseins — nach dem Vorhergehenden gleich Dauer der Seele — während des Lebens bei allen Veränderungen durch Gedanken nach ontologischen Erwägungen, daß sie Substanz ist. Es wird also die Tatsache des Bewußtseins bei der Argumentation ausgiebig, aber nicht ausschließlich benutzt. Die Wolffsche Schule gibt diese Schlußkette mit einigen Abweichungen.

So folgert Baumgarten aus dem Bewußtsein die Existenz der Seele; aus den Gedanken, den Accidentien der Seele, von denen ein Teil den zureichenden Grund in ihr selbst hat, daß die Seele eine Kraft ist, nämlich die Vorstellungskraft des Universums [2]). Da der Gedanke ein Akzidens ist, kann er nur in einer Substanz oder einem Aggregat von Substanzen wirklich sein. Aus der Ungleichheit der Substanzen folgt, daß eine innerhalb des Aggregates mehr zum Denken beitrage als die übrigen. Da sie nach der allgemeinen prästabilierten Harmonie der Substanzen von den übrigen nur einen idealen Einfluß erleiden kann, liegt in ihr der hinreichende Grund zum Gedanken. Daher ist jede denkende Seele eine Substanz, eine Monade. Sie subsistiert durch sich selbst, also ist sie kein Phänomenon substantiatum [3]). Weil die Seele eine Monade ist, ist sie unausgedehnt und unverweslich [4]). Es wird hier also durch

---

[1]) Psych. rat. § 48.
[2]) Met. §§ 504—513 und §§ 740—741. [3]) A. a. O. §§ 742, 743.
[4]) A. a. O. §§ 745, 746.

Einführung des Kraftbegriffes, der Annahme von der Ungleichheit der Substanzen, durch Übernahme der prästabilierten Harmonie aus der Kosmologie, und zwar in der spezifischen Auffassung BAUMGARTENS, die Bedeutung des Bewußtseins für die Beweisführung eingeschränkt.

BAUMEISTERS [1]) Beweise stellen ebenfalls nur eine Variation desselben Gedankenganges dar; auch für ihn ist das Bewußtsein Ausgangspunkt, und als erster Beweis wird der der Existenz der Seele erbracht [2]). Doch darauf wird sogleich aus dem Bewußtsein und dem Begriff des Zusammengesetzten gefolgert, daß der Körper, überhaupt die Materie, als Zusammengesetztes nicht denken kann. Daher ist die Seele einfach [3]). Einfache Wesen aber sind Substanzen [4]) und haben eine Kraft. Der Seele kommt also danach auf Grund der Erfahrungstatsache, daß sie denkt, die Kraft zu denken zu [5]).

Auf diese Sätze stützen sich die Unsterblichkeitsbeweise, wie sie von der Schule bis zur Ermüdung wiederholt werden. Sie gehen in ihrem wesentlichen Bestande auf WOLFFS deutsche Metaphysik zurück. Die Hauptargumente sind die Einfachheit der Seele und ihre in der Vorstellungskraft bestehende Wesenheit. Dazu tritt der Satz vom zureichenden Grunde, nach welchem die Zustände der Seele untereinander verknüpft sein müssen. Aus dem ersten Argument folgt die Inkorruptibilität der Seele, dem zweiten und dritten die Bewahrung des Bewußtseins ihrer selbst oder der Persönlichkeit; denn in dem Zustand der deutlichen Vorstellungen in diesem Leben kann nur ein ebensolcher im zukünftigen Leben seinen zureichenden Grund haben. BAUMGARTEN weist besonders darauf hin, daß die Seele ihre wesentlichen Merkmale Geistigkeit, Freiheit und Persönlichkeit bewahrt [6]). Als Nebenargument wird der Satz verwandt, daß der Körper nur ein Hindernis der

---

[1]) 1758 las Kant Metaphysik nach BAUMEISTER.
[2]) Institutiones Metaphysicae §§ 483—488.
[3]) A. a. O. § 692 ff. [4]) A. a. O. § 313. [5]) A. a. O. § 696.
[6]) BAUMGARTEN, Met. § 756.

Seele sei[1]). Diesen Gedanken hat DARJES später zu einem Beweis der Unsterblichkeit ausgebaut (Psych. rat. § 51). Außerdem finden sich Beweise, die mehr von praktisch-theologischem, als theoretischem Interesse geleitet sind, die aus der Gerechtigkeit und Güte Gottes und dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit. Sie gewinnen im Laufe der Entwicklung die Oberhand. Weil nach den grundlegenden Lehren von der Seele ihre Entstehung nur durch Schöpfung möglich ist, wird in der WOLFFschen Schule die Präexistenz der Seele allgemein angenommen. Sie verbindet sich mit der LEIBNIZschen Lehre, die jeder Seele einen Körper zuschreibt[2]). Es muß sich also aus der die Seele von Anfang an umgebenden Materie der menschliche Körper entwickeln[3]). Trotz gelegentlicher lebhafter Verteidigung[4]) tritt diese Lehre nach und nach gegenüber der Unsterblichkeitslehre naturgemäß in den Hintergrund des Interesses.

GEORG FRIEDRICH MEIER[5]), BAUMGARTENS treuester Schüler, ist wie sein Lehrer in hohem Maße von WOLFF abhängig. In seinen Einzelabhandlungen zu Fragen der rationalen Psychologie verwendet er die Tatsache des Bewußtseins ungefähr in derselben Weise wie WOLFF, als Beweisargument. Dies tritt besonders im „Beweis, daß keine Materie denken könne“[6]), hervor. Als den Schluß, dessen Prämissen bewiesen werden sollen, bezeichnet MEIER den folgenden: „Was kein Verhältnis, was folglich keine Veränderung eines Verhältnisses sein kann, sondern was eine innere Bestimmung eines einfachen vor sich bestehenden Dinges ist, das kann keine Bestimmung und Veränderung eines zusammengesetzten Dinges sein. Nun können die Gedanken weder Verhältnisse noch Veränderungen der Verhältnisse sein,

---

[1]) WOLFF, Met. § 900 ff., Psych. rat. § 729 ff. BAUMGARTEN, a. a. O. § 725, §§ 780 und 781.
[2]) Nouv. Ess. II, Chap. 1, § 12.
[3]) WOLFF, Psych. rat. §§ 727 und 764.
[4]) Z. B. bei PLOUCQUET.
[5]) KANT las Logik nach MEIERS Handbuch der Logik.
[6]) 1751, 2. verm. Aufl.

sondern es sind innerliche Bestimmungen eines einfachen vor sich bestehenden Dinges, und wenn sie Veränderungen sind, so wird dadurch der innere Zustand der einfachen Dinge geändert: folglich können die Gedanken keine Bestimmungen und Veränderungen zusammengesetzter Dinge sein oder kein zusammengesetztes Ding kann denken“ [1]. Der Obersatz wird durch Betrachtungen vorwiegend ontologischer Art bewiesen, die Analyse des Begriffes eines zusammengesetzten Dinges und die Feststellung der Eigenschaften, die ihm, sofern es ein solches ist, zukommen. Zum Beweis des Untersatzes wird ausdrücklich gesagt, daß ich „von den Gedanken nichts weiß, als was ich in mir selbst durch mein inneres Gefühl erfahre und durch richtige Vernunftschlüsse erkennen kann“ [2]. Und eben das, was mein Bewußtsein aussagt, bestätigt den Untersatz. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens wird auf das „Cogito“ des Descartes hingewiesen [3], das auch im Anfang der Abhandlung als Ausgangspunkt benutzt wurde. In den wesentlichen Punkten der rationalen Psychologie ist Meier durchaus Anhänger Wolffs. Die Frage der Unsterblichkeit [4] behandelt er im Gegensatze zu Wolff, Baumeister und Baumgarten skeptisch. Er hält dafür, daß der Beweis der Inkorruptibilität der Seele [5] nicht identisch ist mit dem Unsterblichkeitsbeweis, daß sich dieser letztere nicht mit mathematischer Gewißheit erbringen lasse, und daß das, was auch immer über den Zustand der Seele nach dem Tode ausgesagt werde, hypothetischer Natur sei. Späterhin gibt er jedoch selbst einen Unsterblichkeitsbeweis aus dem Zweckder Welt und des Menschen, den er für vollkommen streng hält [6].

Dieser Standpunkt gilt für Meiers Einzelabhandlungen. Sein Kompendium der Metaphysik zeigt dem gegenüber bemerkenswerte Unterschiede. Zwar will er darin im wesent-

---

[1]) Beweis, daß keine Materie denken könne. 1751, § 38.
[2]) A. a. O. § 39.
[3]) A. a. O. § 42.
[4]) Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode, 1746.
[5]) A. a. O. S. 80.
[6]) Beweis, daß die menschliche Seele ewig lebe, 1751.

lichen einen Kommentar zu BAUMGARTENS Metaphysica geben, doch trägt er auch in grundlegenden Fragen eigene Ansichten vor, so daß das ganze nicht als populäre Darstellung der BAUMGARTENschen Schrift gelten kann. So schreibt MEIER allen Substanzen, also auch der Seele, Undurchdringlichkeit zu[1]). Er entfernt sich damit von WOLFF und BAUMGARTEN und trifft sich mit RÜDIGER und CRUSIUS. WOLFF hatte zwar auch in seiner Ontologie[2]) gelehrt, daß nicht zwei Substanzen gleichzeitig an einem Ort sein können, doch hat er niemals ausdrücklich der Seele Undurchdringlichkeit beigelegt, wenn er auch bei den Körpermonaden diese Konsequenz nicht geleugnet hätte. Dasselbe gilt für BAUMGARTEN. Wenn, wie bei den WOLFFianern, der Raum als Ordnung des gleichzeitigen definiert wird, so folgt allerdings daraus, daß die gleichzeitige Gegenwart zweier Substanzen an einem Ort ausgeschlossen werden muß, denn sonst würden diese sich ja nicht der Ordnung fügen. Es war daher für MEIER leicht, diese Lehre in voller Allgemeinheit als Konsequenz aus dem System abzuleiten, besonders da er in REUSCH einen Vorgänger gefunden[3]). Nichtsdestoweniger steht sie im Gegensatz zu WOLFFS Grundgedanken, dem Dualismus des Seelischen und Körperlichen, der ihn fast wider Willen zur Annahme der prästabilierten Harmonie brachte. Bei REUSCH dient dieser Gedanke zur Überwindung der prästabilierten Harmonie.

In diesem Zusammenhange hat von den Wolffianern MARTIN KNUTZEN die größte Bedeutung. Nach BENNO ERDMANNS eingehender Abhandlung gab KNUTZEN „seinem großen Schüler nicht allein die Richtung, in der seine wissenschaftliche Tätigkeit sich von nun an fortbewegte, sondern übermittelte ihm zugleich die Ergebnisse, zu denen er selbst gekommen war, und die, wie wir wissen, die philosophischen Strömungen der Zeit charakteristisch wiederspiegeln“[4]). Durch KNUTZEN lernte also KANT den Rationalismus kennen,

---

[1]) Metaphysik § 364. [2]) A. a. O. § 610.
[3]) REUSCH, Systema metaphysicum, § 580.
[4]) MARTIN KNUTZEN und seine Zeit, S. 141.

aber nicht allein diesen, denn KNUTZEN zeigt in seinen Schriften eine große Vertrautheit mit der englischen Philosophie. Sie blieb auf sein System nicht ohne Einfluß. In der Philosophia rationalis, die, aus seinen Vorlesungen hervorgegangen, im Jahre 1747 erschien, findet sich KNUTZENS Theorie des Erkenntnisvermögens. Zunächst fällt es hier auf, welch große Bedeutung der Erfahrung beigemessen wird[1]). Sie ist das Fundament aller menschlichen Erkenntnis, so daß in dieser nichts ist, was nicht in irgendeiner Hinsicht im Sinne war[2]). Die Grenzen der Erkenntnis werden durch die der Sinne bestimmt[3]). Dies sind allerdings weitgehende Konzessionen an LOCKE, und es ist nicht zu verwundern, daß GOTTSCHED fand, KNUTZEN räume LOCKE zu viel ein[4]). Veranlassung zu dieser Bemerkung gab die Meinung KNUTZENS, daß die sinnliche Erkenntnis, die er als „confuse clara" bezeichnet, die einfache Erkenntnis LOCKES sei. Leistung der Sinne scheint bei KNUTZEN die einfache Vorstellung, ihr bloßes Vorhandensein zu sein, denn das Bewußtsein der Vorstellung, die Apprehension, ist Tätigkeit des Verstandes[5]). Dazu kommen noch Urteil und Schluß. Der letztere gehört der Vernunft an, die jedoch vom Verstande nicht scharf getrennt wird. Der Überlieferung getreu bezeichnet KNUTZEN den Intellekt als die Fähigkeit, die Dinge deutlich vorzustellen[6]). Aber im Gegensatz zu ihr nennt er den Verstand allein (also nicht die gesamte Vorstellungskraft) vis activa. Von der Empfindung und Einbildung sagt er, daß die Seele bei beiden eher leide als tätig sei[7]). Doch findet sich im Text nirgends eine Bezeichnung wie facultas passiva. Nur in einer Disposition der Abhandlung von der Erkenntniskraft wird die Sinnlichkeit als vis passiva und der Verstand als vis activa rubriziert[8]). Darin liegt wohl ein Beweis dafür, daß KNUTZEN

[1]) § 3.
[2]) § 22, § 355. ERDMANN, S. 113. [3]) § 28. ERDMANN, S. 133.
[4]) ERDMANN, S. 112 und KNUTZEN, a. a. O. § 94.
[5]) §§ 35 und 44. [6]) § 33.
[7]) § 32. Vgl. ERDMANN, a. a. O. S. 112.
[8]) LOGICA, p. 66 u. 67.

sich über die Tragweite dieses Gedankens nicht klar war, und es ist nicht anzunehmen, daß er, ihn in seinen Vorlesungen unterstrichen hat; daß er ihn gebracht hat, scheint mir sehr wahrscheinlich [1]).

Die Vermutung, daß die Lehre von der Passivität der Seele bei der Empfindung wirklich einen Teil des KNUTZENschen Systems ausmacht, wird dadurch bestätigt, daß KNUTZEN in seiner ersten bedeutenden Schrift [2]) die Lehre vom physischen Einfluß gegen den Vorwurf verteidigt, daß die Seele danach in der Empfindung nur passiv sei. Der Beweis selbst läuft aber im wesentlichen darauf hinaus, daß für das Bewußtsein der Vorstellung und das Urteil durch sein System nichts geändert wird. Daß KNUTZEN hier sich zu einer Abwehr veranlaßt sieht, daß er sich bemüht, der Seele bei der Empfindung eine gewisse Aktivität zu sichern, ist lediglich auf die Zeitanschauung zurückzuführen, die in der weitgehenden Aktivität, die die prästabilierte Harmonie der Seele zuschrieb, einen der größten Vorzüge dieses Systems erblickte. Andererseits ersieht man gerade aus dieser Polemik, daß KNUTZEN sich

---

[1]) ARTHUR APITZSCH (Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik KANTS, S. 39) glaubt, daß der Rationalismus Sinnlichkeit und Verstand als passives und aktives Vermögen charakterisiert habe. Meines Wissens findet sich dies weder bei WOLFF noch BAUMGARTEN, die doch hier vor allem in Betracht kommen. Auch weiß der Verfasser keine Stelle anzugeben, wo diese Bezeichnungsweise sich vorfindet. Die angeführte Stelle aus WOLFFS Psychologia empirica erkennt lediglich die Tatsache an, daß die Empfindungen von unserem Belieben unabhängig sind. Darin liegt aber keineswegs eine Theorie der Sinnlichkeit, eine Anerkennung der Passivität der Seele bei der Empfindung. Die Lehre, daß die Seele in der Empfindung passiv sei, findet sich aber bei LEIBNIZ. Eine charakteristische Stelle für seine Auffassung bringt der Brief an Monsieur RÉM. DE MONMORT: „Au reste comme les monades sont sujettes aux passions, . . . elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondements non seulement des actions mais encore des résistances ou possibilités et leurs passions sont dans les perceptions confuses“. Hier bedeutet die Passivität, die LEIBNIZ übrigens der materia prima gleichsetzt, eine Einschränkung der Aktivität. Bei WOLFF tritt dieser Unterschied zwischen Empfinden und Denken ganz zurück. Die Empfindungen sind für ihn — wie schon oben gesagt wurde — lediglich „perceptions confuses“. Wäre KNUTZENS Lehre auch nur ein Zurückgreifen auf die LEIBNIZsche, so wäre dies der WOLFFschen Schule gegenüber doch ein Fortschritt.

[2]) Syst. caus. effic. 1735, § 43.

dessen bewußt war, daß seine eigene Lehre einen anderen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand machen müsse als die WOLFFS.

KNUTZENS rationale Psychologie findet sich vollständig in der vorerwähnten Schrift und der Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele. Zwischen der früheren und späteren Schrift herrscht keine volle Einhelligkeit. Die letztere zeigt stärkere spiritualistische Tendenzen, während KNUTZEN in der ersteren durchaus auf dem Boden des Dualismus steht. Die Abweichung selbst betrifft die Frage der Undurchdringlichkeit der Seele. Im „Systema causarum efficientium" ist KNUTZENS Ziel die Erklärung der Möglichkeit eines physischen Einflusses zwischen Körper und Geist. Die Betrachtungen beschränken sich im wesentlichen auf die aktive und passive Bewegungsfähigkeit. Beide sollen der Seele ebenso wie den Körpermonaden zukommen. Dies abzuleiten leistet die WOLFFsche Definition des Ortes und die schärfere Fassung der Monadologie nach LEIBNIZ gute Dienste. Damit die Seele sich bewege, müssen Körpermonaden ausweichen und umgekehrt. Seele und Körpermonaden sind also undurchdringlich [1]. Doch will KNUTZEN von diesen Ausführungen die unendliche Monade (Gott) ausgenommen wissen [2], Es liegt also in der Tendenz dieser Schrift, einerseits Seelen- und Körpermonaden möglichst aneinander anzugleichen, und da es sich um Mitteilung von Bewegung handelt, beiden in Analogie zu den uns bekannten mechanischen Wirkungen in der Körperwelt das hier zur Bewegungsübertragung unerläßliche Attribut, die Undurchdringlichkeit, zuzuschreiben. Damit soll natürlich weder die Einfachheit der Seele noch ihre Immaterialität in Abrede gestellt sein. Es wird ausdrücklich gesagt, ganz in Übereinstimmung mit WOLFF [3] und BAUMGARTEN [4], daß die Seele wie alle einfachen Dinge keinen Raum erfülle und keine Ausdehnung habe [5]. Auch verwahrt KNUTZEN sich

---

[1]) A. a. O. §§ 28 u. 39. [2]) A. a. O. § 28.
[3]) WOLFF, Metaphysik, § 81.
[4]) BAUMGARTEN, Metaphysica, § 745. [5]) KNUTZEN, § 27.

ausdrücklich dagegen, daß nach seinem System Bewegung in Gedanken oder Gedanken in Bewegung umgesetzt würden[1]).

Die gegenteilige Tendenz findet sich in der Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele. Hier handelt es sich nicht wie vorher um die Betonung eines gewissen metaphysischen Monismus, der sich mit dem Dualismus verbindet, sondern um die Hervorkehrung des Unterschiedes zwischen Materie und Seele. Die Gegner sind hier die ausländischen Materialisten und RÜDIGER der einzige deutsche Philosoph dieser Zeit, der tatsächlich materialistische Anschauungen vertreten hat. Was KNUTZEN vor allem bestreiten will, ist dies, daß die Seele ausgedehnt sei. Er kommt aber im Verlaufe der Abhandlung dazu, Behauptungen aufzustellen, die in der Konsequenz auch die Undurchdringlichkeit der Seele verneinen. Wenn er den Gelehrten, von denen CUDWORTH berichtet, seine Zustimmung gibt, soweit sie der Seele die Undurchdringlichkeit und die widerstehende Kraft absprechen, und sie bekämpft, soweit sie ihr Ausdehnung beilegen[2]), so ist es nur natürlich, ihn mit der Meinung zu identifizieren, der er zustimmt. Auch in der Widerlegung der Lehre RÜDIGERS, daß jede Wirkung Berührung und diese nur bei materiellen Dingen möglich sei, läßt er die eigentliche Bedeutung des Wortes Berührung überhaupt nicht gelten[3]). Die übertragene Bedeutung führt natürlich nicht zu RÜDIGERS Konsequenz, denn sonst müßte Gott materiell gedacht werden. KNUTZEN stellt also die Wirkung der Seele auf den Körper in Analogie zum Wirken Gottes. Es wäre also hiernach für die Seele ebensowenig wie für Gott die Annahme der Undurchdringlichkeit nötig. KNUTZEN hat jedoch diese Konsequenz nicht gezogen.

Daß KNUTZEN die Seele für eine einfache immaterielle Substanz hält, daß er diese Attribute der Seele als die Grundlage der Unsterblichkeitsbeweise betrachtet, ist nach dem vorhergehenden selbstverständlich. Seine Beweisführungen

---

[1]) A. a. O. § 44. [2]) § 11, S. 68 u. 69. [3]) § 16, S. 102.

selbst verwenden die Tatsache des Bewußtseins in weiterem Umfange als WOLFF. Die Definition des Bewußtseins ist mit der WOLFFschen identisch, die der Seele zeichnet sich dadurch aus, daß KNUTZEN eine starke Betonung darauf legt, daß sie das Subjekt ist, das sich in uns seiner selbst und anderer Dinge bewußt ist[1]). Die Zergliederung des Bewußtseins und die Aufmerksamkeit belehrt uns darüber, daß zum Vergleiche zweier Vorstellungen oder zum Bewußtsein ihres Unterschiedes eine Einheit erfordert wird: die Einheit des Subjekts, in welchem die Vorstellungen verglichen werden, und die Einheit des Subjekts, von dem dies geleistet wird[2]). Einen demonstrativen Beweis dieses Satzes bringt KNUTZEN nicht. Er belegt ihn durch Beispiele und versichert uns, daß seine Wahrheit offenbar vor Augen liege. Gelegentlich beruft er sich auf die innere Empfindungskraft[3]), also auf das Bewußtsein selbst. Nachdem noch bewiesen wurde, daß Materie als Zusammengesetztes nicht denken kann, folgt, daß die menschliche Seele immateriell ist, oder „ein Ding von einer einzelnen und einfachen Beschaffenheit“[4]). KNUTZEN ist sich darüber vollständig klar, daß er von dem seit WOLFF üblichen Beweise abweicht, doch glaubt er in BILFINGER einen Vorgänger zu haben[5]).

KNUTZENS Stellung zu den überlieferten Systemen zur Erklärung der Beziehungen zwischen Leib und Seele hat BENNO ERDMANN[6]) ausführlich behandelt. Ebenso bringt er eine Geschichte der hierher gehörenden Problemstellung[7]). Es geht daraus hervor, daß sich bei KNUTZEN gegenüber der bisherigen Auffassung eine Vertiefung der Probleme findet, einerseits durch eine schärfere Auffassung der Monadologie, andererseits durch die Erweiterung zu der Frage nach der Wechselwirkung der Dinge überhaupt[8]). Im Hinblick auf ERDMANNS Arbeit kann ich von einer Darstellung der drei

---

[1]) § 1, S. 6. [2]) § 3, S. 13. [3]) § 3, S. 19, 20.
[4]) § 9. [5]) § 6, S. 40.
[6]) In dem schon öfter zitierten Buch, S. 85 ff.
[7]) A. a. O. S. 85. [8]) A. a. O. S. 51.

Systeme, ihrer Argumente und Gegenargumente absehen. Nur die Frage nach dem Sitz der Seele bedarf einer Erörterung. WOLFF und seine Schule haben hier Vorsicht walten lassen. Als Sitz der Seele wird die sie zunächst umgebende Materie, der menschliche Körper überhaupt und einige Teile desselben im besonderen, bezeichnet [1]). Es wird jedoch von einer Angabe dieser Teile abgesehen [2]). Dieselbe Reserve beobachtet KNUTZEN. Er referiert über die verschiedenen Ansichten über den Sitz der Seele, von der des ARISTOTELES und der Scholastiker bis zu CARTESIUS. Von WOLFF weiß er hier nichts zu sagen. Seine eigene Meinung formuliert er dahin: In haec cuncta enim hic inquirere non permittit instituti ratio [3]). In der Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele findet die Ansicht, daß die Seele ganz in dem ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile sei, KNUTZENS Zustimmung [4]).

Daß CRUSIUS' Anschauungen KANT bekannt waren, geht aus seiner Auseinandersetzung mit ihm in der „Nova dilucidatio" (Propositio IX) hervor. Es handelt sich hier um die Willensfreiheit. CRUSIUS' Abweichungen von der Philosophie WOLFFS sind in der Pneumatologie im ganzen größer als gerade in diesem Problem. Zwar versteht er darunter wie WOLFF eine apriorische Wissenschaft, zu deren grundlegendem Begriff wir durch die Erfahrung geführt werden [5]). Das Bewußtsein, das nicht wie bei WOLFF im Unterscheiden besteht, sondern dessen Ursache ist, lehrt uns, daß wir denken und wollen, und daß wir uns bewegen [6]). Aber außerdem lehrt uns das Bewußtsein, was sonst bewiesen werden mußte, nämlich, daß Denken und Wollen nicht Bewegung sind und nicht aus Bewegung begriffen werden können [7]). Diese Berufung auf das Bewußtsein nennt

---

[1]) BAUMGARTEN a. a. O. S. 745.
[2]) MEIER bezeichnet in der Metaphysik solche Untersuchungen als „mehr artig und neugierig als nützlich".
[3]) Systema causarum . . . § 37, p. 127.
[4]) Abhandlung . . . § 13, S. 75.
[5]) Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, §§ 424 ff.
[6]) §§ 426 u. 427. [7]) § 429.

Crusius „das Postulat der inneren Empfindung“ [1]). Daneben gehen allerdings Betrachtungen über die Schwierigkeit, die aus einer Ableitung der Gedanken aus Bewegungen folgen. Daher können Denken und Wollen dem Körper nicht zugeschrieben werden. Da Crusius allen endlichen Substanzen Undurchdringlichkeit und Bewegungsfähigkeit zuschreibt, kommen diese auch den denkenden Substanzen zu [2]). Es wird nun gesagt, daß ein Geist eine Substanz ist, welche denken und wollen kann [3]). Daraus folgt, daß ein Geist nicht Materie sein kann, weil dieser nur Bewegungsfähigkeit zukommt. Die Einfachheit des Geistes wird dadurch bewiesen, daß das Zusammengesetzte als solches nur der Bewegung fähig, es aber nach dem Postulat der Empfindung unmöglich ist, daß Denken und Wollen ein Effekt der Bewegung sei [4]). Mit der Einfachheit des Geistes ist seine Unverweslichkeit, aber nicht seine Unsterblichkeit gegeben. Der Beweis der Unsterblichkeit kann nur im Hinblick auf die Eigenschaften Gottes geführt werden [5]). Neu gegenüber Wolff und auch gegenüber Knutzen ist das Postulat der Empfindung, das in Crusius' Beweisführungen den Ausschlag gibt. Gewiß, Wolff hatte das Bewußtsein vielfach verwandt, und nicht allein zum Beweis der Existenz der Seele; aber er hat es bei den Beweisen von der Natur der Seele nicht als unmittelbar ausschlaggebend gebracht. Es muß, wie beim Beweis von der Immaterialität eine genaue Analyse der Begriffe, hier der Bewegung und Materie hinzukommen. Auch Knutzens Beweis der Einfachheit der Seele aus dem einheitlichen Bewußtsein schreibt diesem keine so weitgehende Kompetenz zu als Crusius dadurch, daß er auf Grund seiner Aussage annimmt, daß das Denken kein Effekt der Bewegung sein könne. Die Erklärung dafür gibt Crusius' Abneigung gegen die Methode der Wolffschen Schule, die sich darin ausdrückt, daß er es abweist, daß

---

[1]) §§ 435 u. 429. (§ 429 bringt nicht das Wort: Postulat der inneren Empfindung, aber die Sache.)

[2]) § 431. [3]) §§ 429 ff. [4]) §§ 429 u. 473.

[5]) § 485.

alle notwendigen Vernunftwahrheiten demonstriert werden müßten[1]).

Darjes' Elementa metaphysices mögen hier Berücksichtigung finden, da Kant sie wahrscheinlich kannte. Mit Darjes' Ansichten war er jedenfalls bekannt[2]). Darjes sagt zu Beginn der Psychologia empirica[3]) mit Abweisung einer Definition der Seele ausdrücklich: „Quatenus cogito atque appeto, me esse animam, dicunt." Und dies soll nichts anderes heißen als „ego cogito, ego appeto." Aus dieser und anderen Tätigkeiten folgt die Spontaneität des Menschen. Hiervon geht nun die rationale Psychologie aus[4]). Weil ich spontan handle, muß ich mir eine Kraft so zu handeln zuschreiben. Diese entsteht entweder aus dem Nexus mehrerer Wesen, ist also eine Wirkung des Körpers, oder hat ihren Sitz in einem einzelnen. Aus der Somatologie folgt nun, daß das erstere nicht möglich ist, es bleibt also nur die Annahme eines einzigen einzelnen Wesens, denn die Annahme mehrerer denkender Wesen in einem Körper ist zwecklos. Dieses Wesen nennt Darjes Seele, anima animalis, sofern es den Körper lenkt, Geist, sofern es den Zusammenhang der Wahrheit aus seinen Begriffen entwickeln kann. Aus der Einfachheit werden die bekannten Folgerungen für Entstehung und Untergang gezogen. Aus der Unmöglichkeit, daß die Materie denken, daß selbst Gott ihr diese Fähigkeit verleihen könne, geht die Immaterialität der Seele hervor. Unter Anwendung der Idee des Ens, der Idee des einfachen Wesens und der Spontaneität findet man die inneren Bestimmungen der Seele und des Geistes. Man findet, daß sie für sich existieren in statu substantialitatis completae[5]). Darjes zeichnet sich dadurch aus, daß er sich der frühzeitigen Begriffsbestimmung der Seele enthält, er betrachtet erst die Tat-

---

[1]) § 10. (Crusius ist natürlich Verfechter des physischen Einflusses).

[2]) Nova dilucidatio. Prop. II. u. IX.

[3]) Psych. emp. § 1. [4]) Psych. rat. § 1.

[5]) Psych. rat. §§ 12—15.

sachen der empirischen Psychologie und zieht aus ihnen die für den damaligen Stand der Wissenschaft nächstliegenden Folgerungen. Er konstruiert Seelenvermögen. Das Vorhandensein eines solchen Vermögens, der Spontaneität, bildet die Grundlage der rationalen Psychologie. Mit Hilfe der Ontologie und der Resultate der Somatologie werden die Eigenschaften der Seele, darunter Einfachheit und Immaterialität, gefunden. Nun folgt erst die Definition und wieder unter Hinweis auf die Ontologie die Behauptung der Substantialität der Seele. Dadurch ist es Darjes gelungen, das „cogito“, dem er noch das „appeto“ zufügt, nur als Ausgangspunkt der empirischen Psychologie zu benutzen, während die ganze empirische Psychologie Grundlage der rationalen ist[1]).

Dieselben Betrachtungen und Beweise erhalten bei H. S. Reimarus[2]) wieder einen anderen Charakter. Er geht davon aus, daß wir uns für uns selbst halten, nicht weil wir diesen oder jenen Körper haben, sondern weil wir uns unserer und anderer Dinge bewußt sind. Es ist also offenbar, „daß nicht der Körper, sondern das Wesen, welches sich im Körper bewußt ist, den Menschen und unser einzelnes Ich ausmachen“[3]). Aus der Dauer des Bewußtseins wird die Dauer dieses Wesens geschlossen und dazu bemerkt, daß man bei einer deutlichen Vorstellung dessen, was Bewußtsein heiße, innewerde, daß es nur in einem fortdauernden einzelnen Wesen stattfinden kann[4]). Nun eignen wir uns eine Seele zu, „sofern wir empfinden, denken, wollen oder, mit einem Wort, uns bewußt sind, und da der Teil in uns, welcher sich bewußt ist, ungeachtet aller übrigen Veränderungen fortdauert und derselbe bleibt, so dauert auch eine und dieselbe Seele unser ganzes Leben hindurch fort . . . Wird nun das, welches unter ver-

---

[1]) In Sachen des Commerciums steht Darjes auf Knutzens Seite, doch verändert er das System dahin, daß er annimmt, die Seele wirke „efficienter“ auf den Körper und dieser nur „remotive“ auf die Seele. (Psych. rat. §§ 84 u. 85.)

[2]) Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754.

[3]) S. 440. (Zitiert n. d. Ausg. von 1766.) [4]) S. 441.

schiedenen Veränderungen fortdauert und nicht aufhört, ein und dasselbe zu sein, eine Substanz genannt, so ist auch so offenbar, als was sein kann, daß unsere Seele, die durch ihr eigen Bewußtsein überführt ist, daß sie noch eben diejenige ist, welche vormals mancherlei erfahren, gedacht und gewollt hat, für eine Substanz gehalten werden müsse" [1]). Die Seele ist also keine Beschaffenheit eines anderen Dinges und dokumentiert durch ihr Bewußtsein, daß sie vom ausgedehnten, zusammengesetzten Körper verschieden, ein einfaches und immaterielles Wesen ist [2]); es folgt aus allem Vorhergehenden die Möglichkeit der Unsterblichkeit um so klarer, als dem Bewußtsein ein Vermögen und eine Kraft [3]) zugrunde gelegt wird, die dem einfachen Dinge wesentlich ist und also auch nach dem Tode fortdauern kann. Die Wirklichkeit der Unsterblichkeit kann aus den Eigenschaften Gottes bewiesen werden [4]). Es wird also aus dem Bewußtsein die Substantialität, Einfachheit und Persönlichkeit (Dauer während des Lebens) der Seele sowie ihre Immaterialität geschlossen. Zur Frage des Commerciums äußert Reimarus sich nur kurz. Er hält eine wirksame Vereinigung von Leib und Seele für glaubhafter als die prästabilierte Harmonie [5]).

Wie Reimarus gehört auch Mendelssohn zu den von Kant geschätzten Popularphilosophen. Sein „Phädon" bringt zu den Problemen der rationalen Philosophie nichts wesentlich Neues; bemerkenswert sind nur der Unsterblichkeitsbeweis im ersten Gespäch, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft widerlegt hat, und der Beweis der Einfachheit der Seele daraus, daß zu der Verbindung der Begriffe zu einem Gedanken immer eine einfache Substanz nötig ist [6]).

Einen anderen Geist verraten die Schriften des Eklektikers Feder, nach dessen Kompendien Kant des öfteren Enzyklopädie der Philosophie und Metaphysik gelesen hat [7]).

---

[1]) S. 445-447. [2]) S. 459. [3]) S. 695.
[4]) S. 718 ff. [5]) S. 487. [6]) S. 126 u. 127.
[7]) Vgl. Emil Arnoldt: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, 1894 S. 562, 574, 580.

Bei FEDER findet sich ein starker Einfluß des Auslandes, besonders der Engländer, der sich in der Schätzung der Empirie und der skeptischen Haltung den metaphysischen Problemen gegenüber äußert. Zur rationalen Psychologie bringt er keine neuen Gedanken. Sein Beweis, daß ein Geist, zu dessen Begriff wir durch Selbstbeobachtung an unserer Seele geführt werden, eine einfache Substanz sei, ist nur eine Wiederholung des KNUTZENschen Beweises. FEDER ist sich übrigens auch seiner Abhängigkeit von diesem bewußt[1]. Im ganzen referiert FEDER durchaus wohlwollend über die verschiedenen Systeme der Metaphysik, so über die Monadologie und die prästabilierte Harmonie. Dabei scheut er energische Stellungnahme. Für die reale Kausalverbindung zwischen Leib und Seele entscheidet er sich auch nur deshalb, weil sie unserer Erkenntnis gemäßer ist als die beiden anderen Systeme zur Erklärung des Commerciums, und weil diese Erklärung gewissermaßen durch die Erfahrung bestätigt wird[2].

Ein charakteristisches Produkt der Zeit, ein Zeichen ihrer Ratlosigkeit und Skepsis in metaphysischen Dingen und ihrer Unfähigkeit, auf metaphysische Konstruktionen zu verzichten, ist VON CREUZ „Versuche über die Seele“[3]. Inhaltlich betrachtet ist das Werk der Niederschlag des Monadenstreites, den MAUPERTUIS durch eine Preisaufgabe der Berliner Akademie veranlaßt hatte. Es trat damals der Gegensatz zwischen der dualistischen Weltauffassung der deutschen Rationalisten und der vom Ausland abhängigen Materialisten deutlich hervor. In der Erkenntnis, daß die Annahmen beider bei konsequenter Durchführung zu Absurditäten führen, sucht CREUZ als ein außerhalb der gelehrten Schulstreitigkeiten Stehender die Gegensätze zu versöhnen. Ausgangspunkt ist ihm das Bewußtsein, die innere Erfahrung, Aufgabe die Erforschung jenes „rätselhaften Etwas, welches sich in uns seiner selbst und anderer

[1]) Grundriß der philosophischen Wissenschaften, S. 352 ff.
[2]) S. 375.
[3]) 1754. Cf. R. SOMMER: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie, usw. 1892, S. 58—73.

Dinge bewußt ist" [1]). Auf diese „gewisse innere Empfindung" [2]) wird immer wieder zurückgekommen. Sie bezeugt, daß das Ich nicht zusammengesetzt ist, und daß dieses hinwiederum als Träger ein Wesen voraussetzt, das ebenfalls nicht zusammengesetzt ist [3]). Das Bewußtsein sagt ferner aus, daß dieses Wesen in uns ein für sich bestehendes Ding sei mit nur einer wirkenden Kraft. Aber daraus, daß die Seele nicht zusammengesetzt ist, folgt nicht ihre Einfachheit im Sinne der Schule WOLFFS. Zwischen dem einfachen und zusammengesetzten ist ein Drittes, ein „Mittelding" möglich, das, da es unteilbar und immateriell ist, alles das leistet, was der Begriff der einfachen Seele in der überlieferten rationalen Psychologie geleistet hat. Um diesen Begriff eines Mitteldinges, der für die Zeitgenossen eine Ungeheuerlichkeit dartellen mußte, wenn er auch nicht ohne Analogie ist [4]), glaubhaft zu machen, greift er zu dem ganzen Vorrat an ontologischen Begriffen seiner Zeit. Das Mittelding besteht aus Mitteldingen zwischen Substanz und Accidens, die ohne einander nicht existieren können [5]). In der Frage des Commerciums schließt CREUZ sich der Partei KNUTZENS an. Die Unsterblichkeitsbeweise, die CREUZ seinen teilweise durchaus originalen Betrachtungen anschließt, sind die überlieferten.

Die gleiche Skepsis der Schulphilosophie gegenüber wie VON CREUZ hegt G. PLOUCQUET [6]). Auch er sucht, unbefriedigt durch die Konsequenzen aus dem LEIBNIZ-WOLFFschen System, ebenfalls angeregt durch den Monadenstreit [7]), neue Lösungen. Da er vorwiegend Logiker und Metaphysiker ist, findet er sie auf anderem Wege. Er geht

---

[1]) § 1. [2]) S. 18 u. 19.

[3]) SOMMER führt diesen Beweis und die Betonung der inneren Erfahrung auf KNUTZEN zurück. Cf. a. a. O. S. 58—65.

[4]) RÜDIGERS Begriff von der Seele, cf. CHRISTIAN WOLFFENS Meinung vom Wesen der Seele und RÜDIGERS Gegenmeinung 1727, § 21—27. RÜDIGER schreibt der Seele Ausdehnung zu.

[5]) SOMMER nennt a. a. O. S. 63 dieses Werk von CREUZ rein psychologisch. Dies dürfte bei dem zu den Beweisen verwandten Rüstzeug nur komparativ zu nehmen sein.

[6]) Principia de Substantiis et Phaenomenis, 1753.

[7]) SOMMER a. a. O. S. 75.

bewußt auf DESCARTES zurück und macht das „ego cogito, seu ego sum aliquid cogitans“ [1]), die erste Wahrheit, die jeder intuitiv und aposteriori einsieht, zur Grundlage seiner Metaphysik. Aus der Erkenntnis, daß ich zufällig existiere, folgt die Existenz eines notwendigen Wesens. Mit der Erkenntnis meiner selbst [2]) sehe ich mich zugleich als handelndes Wesen oder als Substanz, denn das Nichts kann keine Handlungen hervorbringen. Nachdem nun festgestellt ist, daß ich Substanz bin, wird aus der Analyse des Bewußtseins im allgemeinen — auf Einzelheiten wird nicht eingegangen — die Definition der Substanz gewonnen. „Omnis substantia est principium activum. Ergo substantia definiri potest per principium sui manifestativum, seu per unitatem realem semet manifestantem.“ In dieser Definition, die nun noch weiter auseinandergelegt wird [3]), ist die Einfachheit und Unteilbarkeit enthalten. Außerdem nimmt jede Substanz sich selbst wahr, was ja bei dieser Ableitung des Begriffes selbstverständlich ist. Aus der Unteilbarkeit folgt der Mangel einer Ausdehnung. Daß PLOUCQUET die Möglichkeit der Prä- und Postexistenz der Seele annimmt, daß er die Wirklichkeit der Unsterblichkeit auf die Eigenschaften Gottes gründet, ist bei den mitgeteilten Anschauungen selbstverständlich [4]). Im Grunde sind auch diese Dinge nicht PLOCQUETS eigentliches Problem. Dieses besteht in der Erklärung der Körperwelt, der Phänomena, der Vorstellungen unserer Seele, die unabhängig von uns sind, und der Wirkung der Substanzen aufeinander. Letztere entsteht nicht aus der Koexistenz der Substanzen allein, sondern zugleich aus der Vorstellung Gottes. Auch die Körperwelt hat ihren Ursprung in der Vorstellung Gottes. Sie würde sofort verschwinden, wenn Gottes Vorstellungen aufhörten [5]). Das ist die einzige Objektivität, die er für

---

[1]) § 1. [2]) § 16. [3]) § 21—25.

[4]) Bei PLOUCQUET findet sich der Beweis, daß die Seele nicht in Untersubstanzen geteilt werden könne, da sie sonst zusammengesetzt sein müßte (cf. PAUL BORNSTEIN, G. PLOUCQUETS Erkenntnistheorie und Metaphysik, ERLANGER, Diss., 1898 S. 59).

[5]) §§ 261, 565, 566.

die phaenomena substantiata rettet, die Schranke, die ihn vom Idealismus trennt, den er so heftig bekämpft[1]).

Allein die Tatsache, daß KANT TETENS' „Versuchen über die menschliche Natur"[2]) während der Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft" eingehende Beachtung schenkte[3]), legt es nahe, den Beziehungen der KANTschen rationalen Psychologie zu der TETENS' nachzugehen. TETENS' Problemstellung ist vor allem psychologisch. Er will die Wirkungen des menschlichen Verstandes, seine Denkgesetze und Grundprobleme, die tätige Willenskraft und den Grundcharakter der Menschheit darstellen. Doch mischen sich fortwährend erkenntnistheoretische und metaphysische Betrachtungen ein. In den Resultaten ist TETENS in den wesentlichsten Punkten ein Anhänger der Schulphilosophie, wenn er auch die Grundlagen ihrer Beweise bezweifelt. So übt er an dem „cogito ergo sum" Kritik. „Der Satz ‚Ich denke' gehört mit allen Sätzen des unmittelbaren Bewußtseins zu den zufälligen Wahrheiten, so schlechthin notwendig es auch ist, ihn für einen wahren Satz zu halten. Denn wir erkennen, daß, obgleich meinem Ich die Aktion des Denkens jetzt wirklich zukomme, so liegt doch in der Idee eines solchen Dinges, als mein Ich ist, weder daß es wirklich immer denke, wenn es wirklich ist, noch daß es überhaupt wirklich vorhanden sei"[4]). Dieser Satz hat also seine Grundlage nicht in der Erkenntnis als solcher, sondern im Selbstgefühl; er hat dieselbe Gewißheit wie alle übrigen unmittelbaren Erfahrungen. TETENS nimmt also dem cogito ergo sum seine Ausnahmestellung. Damit ist die Frage, die das Ich aufgibt, keineswegs gelöst. Es ist zweifellos das Subjekt der Vorstellungen, und TETENS nennt es Seele, ehe er es näher bestimmt hat[5]). Die Antwort, die die Be-

---

[1]) PLOUCQUETS Ansichten zeigen eine große Verwandtschaft zu denen BERKELEYS. Etwaige historische Beziehungen lasse ich dahingestellt. BORNSTEIN (a. a. O. S. 47, Anm.) leugnet sie.

[2]) Leipzig 1777.

[3]) An MARKUS HERZ, April 1778. W. Akad.ausg. Bd. X, S. 214 cf. UEBELE JOH. NIK. TETENS . . . 1911, S. 184 ff.

[4]) Bd. II, S. 568 u. 569. [5]) Bd. II, S. 551.

obachtung gibt, führt nicht weit. Sie sagt nur, daß es das Ich ist, das ich fühle, das fühlende und denkende und wollende Ganze, das aus einem Körper und einer einfachen Seele besteht, die eingekörperte Seele ‚das beseelte Organ“ [1]).

Tetens redet hier die Sprache seiner Zeit. Doch geht aus der Art seiner Erklärung hervor, daß er hier um keinen Preis die Beobachtungen überschreiten, mehr in sie hineinlegen will, als sie enthalten. Es liegt schon in der Beobachtung selbst, daß das Ich, wie ich es fühle, nicht ein Haufen von mehreren Dingen ist, aber als Schlußsatz hat Tetens dies nicht gefunden, doch hofft er, daß vom Gefühl zum Schluß mehr als ein richtiger Weg führt, da ja alle zu dem Begriff vom Ich kommen [2]). Ebenso zeigt die Beobachtung „eine gewisse Einheit unseres Ichs, bei der nicht entschieden ist, daß sie die substantielle Einheit sei“ [3]). Wenn also das Ich aus mehreren einfachen Wesen bestände [4]), so müßte ihre Vereinigung so enge sein, daß das resultierende Wesen von dem körperlichen sehr unterschieden wäre [5]). Dabei wird der Mendelssohnsche Beweis, daß unter diesen einfachen Wesen eine kolligierende Einheit sein müsse, angenommen [6]). Es bleibt also bestehen, daß Fühlen, so wie wir es kennen, also dem Scheine nach, die Handlung eines einfachen Wesens sei, während die Unmöglichkeit, daß es in Wirklichkeit eine Kollektivhandlung sei, nicht bewiesen werden kann [7]). Doch ist dies unwahrscheinlich. Daher nimmt Tetens an, daß die Seele ein einfaches und unkörperliches Wesen, eine wahre substantielle Einheit sei [8]).

Das Problem der Willensfreiheit besitzt Tetens' Interesse in hohem Maße; er stellt zunächst aus der Erfahrung fest, daß die menschliche Seele Selbstmacht über sich habe [9]), und analysiert den empirischen Tatbestand. Er

---

[1]) Bd. II, S. 170. [2]) Bd. II, S. 178.
[3]) Bd. II, S. 191.
[4]) Tetens nimmt die Monadologie an. Cf. Bd. II, S. 183.
[5]) Bd. II, S. 192 ff. [6]) Bd. II, S. 196 ff. [7]) Bd. II, S. 208 u. 209.
[8]) Bd. II, S. 210. [9]) Bd. II, S. 13.

kommt zu dem Resultat, daß in den Beobachtungen über die Freiheit alles wohl übereinstimme, daß die gleichzeitige Unabhängigkeit und Abhängigkeit als Tatbestände der empirischen Psychologie keine Schwierigkeiten einschließe[1]). Diese haben ihren Ursprung in der Unvollkommenheit der metaphysischen Theorien[2]). Es ist TETENS nicht gelungen, diese Theorien zu verbessern und eine Lösung des Problems, das durch die Anwendung der Begriffe Notwendigkeit und Zufälligkeit auf die menschlichen Handlungen gekennzeichnet ist, zu geben. Denn seine Ausführung über Naturzufälligkeit und die Zufälligkeit einer freiwirkenden Kraft sind nicht als Verbesserungen zu betrachten. TETENS bedeutet trotzdem gerade hierin der WOLFFschen Schule gegenüber einen Fortschritt. Diese hatte sich immer für den Indeterminismus entschieden, die Freiheit des Willens gelehrt, ohne sich über die Schwierigkeiten klar zu werden, die dieser Lehre aus dem eigenen System erwuchsen. Diese sogenannte Freiheit war bei allen hier besprochenen Philosophen mit Ausnahme von CRUSIUS und DARJES Unfreiheit des Willens, Bestimmung durch Motive, durch den Intellekt. TETENS erkennt diese Schwierigkeiten, wenn auch, ohne sie zu bewältigen. Zu dem Problem des Commerciums äußert TETENS sich nur kurz. Er nimmt eine ursächliche Beziehung zwischen Leib und Seele an, da dieses System dem Menschenverstand das natürliche ist, und da er keinen Grund hat, es zu verlassen[3]). TETENS' Anschauungen über die Entstehung der Seele sind nicht ganz klar, es scheint manchmal, als ob er eine Entstehung aus dem Keim annähme, manchmal als ob das irgendwie in diesen gelangte einfache Wesen nach und nach Raum zu seiner Entwicklung gewänne[4]). Das Ziel der Entwicklung des Menschen liegt jenseits des Grabes, doch bringt TETENS keine Unsterblichkeitsbeweise[5]).

Die Substantialität und Einfachheit der Seele mit den sich daraus ergebenden Folgerungen waren WOLFF und

---

[1]) Bd. II, S. 129. [2]) Bd. II, S. 3. [3]) Bd. II, S. 215.
[4]) Bd. II, S. 540. [5]) Bd. II, S. 833 u. 834.

seinen Schülern im Grunde keine Probleme. Die Beweise ergeben sich ja ohne weiteres aus den Voraussetzungen des Systems. Von allen hier in Betracht kommenden Philosophen hat keiner diese Lehren der rationalen Psychologie selbst geleugnet, ihre Beweise aber erlitten, von ihren eigenen Grundlagen ausgehend, eine Wandlung, und unter dem Einfluß des Auslandes erfuhren sie Kritik. Die Wandlung betraf die Stellung des Bewußtseins als Beweisargument. WOLFF, BAUMEISTER, BAUMGARTEN und MEIER verwenden es gleichzeitig mit anderen Lehren des Systems, ohne ihm, nachdem die Existenz der Seele einmal bewiesen war, allzuviel Raum zu gönnen. Von KNUTZEN ab tritt es immer mehr in den Vordergrund. Die Stufen werden durch die Namen CRUSIUS, REIMARUS und PLOUCQUET gekennzeichnet. Denn letzterem war ja das Bewußtsein der Ausgangspunkt des ganzen Systems und das in diesem gefundene principium sui manifestativum das Kennzeichen der Substanz. v. CREUZ, FEDER und besonders TETENS vertreten die Kritik der Beweise. Die beiden ersteren nur durch die Diskussion des Begriffes des einfachen Wesens und die skeptische Haltung den Schlußfolgerungen gegenüber. Letzterer durch Kritik der Grundlage der Beweise. Dabei garantiert ihnen allen das Selbstbewußtsein die Einheit des denkenden Wesens. Feder steht in seiner Auffassung KNUTZEN nahe, TETENS betont mehr den unmittelbaren (gefühlsmäßigen) Charakter dieser Erkenntnis.

3. Das Problem des Idealismus.

Gleichzeitig mit dieser Entwicklung vollzog sich die des Problems der Außenwelt [1]). Von DESCARTES ausgehend, hatte MALEBRANCHE die Berechtigung des Kausalschlusses auf die Außenwelt geleugnet, ihre Existenz aber im Vertrauen auf Gottes Wahrhaftigkeit angenommen. COLLIER zog die Konsequenz dieser Ansichten. Er ließ die Außenwelt ganz fallen. BARKELEY kam von LOCKES Lehre aus zu demselben

[1]) VAIHINGER, Zu KANTS Widerlegung des Idealismus, Straßbg. Abhandlg. z. Philos. 1884, S. 87.

Resultat. Die LEIBNIZsche Lehre nimmt zwischen den dualistischen und idealistischen Systemen eine Mittelstellung ein. VAIHINGER[1]) formuliert diese folgendermaßen: „Absurd mußte die Leugnung dieser wirklichen Welt erscheinen, aber die Leugnung der Existenz der materiellen Welt konnte nur den Beifall der Monadologisten gewinnen . . . Und damit wurde das idealistische Problem von jetzt an in die doppelte Frage zerlegt:

1. in die Frage nach der Existenz einer von der Vorstellung unabhängigen Körperwelt im Raume;

2. in die Frage nach der Existenz einer der vorgestellten Körperwelt entsprechenden Welt immaterieller Dinge."

Das Problem des Idealismus war also nicht aus der deutschen Philosophie herausgewachsen, es kam vom Ausland. Die deutsche Philosophie lernte es durch WOLFFS Vermittlung kennen. Von ihm gehen Auffassung und Widerlegung des Idealismus aus[2]).

In der deutschen Metaphysik kommt WOLFF im Zusammenhang mit dem System der prästabilierten Harmonie auf eine Auseinandersetzung mit der idealistischen Theorie. Es ist eine Konsequenz der prästabilierten Harmonie, daß in der Seele alles ebenso erfolgen würde, wenn gar keine äußere Welt vorhanden wäre. Dies haben DESCARTES und längst vor ihm die Idealisten erkannt[3]). WOLFF ist natürlich nicht einer Meinung mit ihnen, er setzt eine wirkliche Welt voraus. Unsere Vorstellungen sind den Dingen dieser Welt ähnlich. Daraus folgt aber, daß die Frage nach dem Grunde des Ablaufs der Empfindungen nur eine andere

---

[1]) A. a. O. S. 107.

[2]) Die Widerlegungen des Idealismus stehen bei den deutschen Philosophen außerhalb des systematischen Zusammenhangs der rationalen Psychologie, wenn sie sich auch in den Abhandlungen der rationalen Psychologie finden (WOLFF). Dies ist jedoch nicht immer der Fall. Man betrachtet den Idealismus auch als kosmologisches Problem (BAUMGARTEN) und in der Form des Egoismus als theologisches Problem (WOLFF). Widerlegungen des Idealismus in Kompendien der Logik sind keine Seltenheit (KNUTZEN und CRUSIUS).

[3]) Metaphysik, § 777.

Seite der Frage nach dem Grunde der Aufeinanderfolge der Dinge und ihrer Zustände ist[1]). Hieraus ergibt sich zugunsten der Idealisten, daß sie „den natürlichen Wissenschaften keinen Eintrag tun“[2]). Der Ablauf der Empfindungen ist für sie ebensogut ein Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung wie für die Dualisten. Die Idealisten sind also hier diejenigen, die lehren: die Welt ist nur Vorstellung des denkenden Wesens, esse = percipi. Wolff behandelt sie hier durchaus wohlwollend. Er versucht nicht einmal sie zu widerlegen. Anders ist es mit der allerseltsamsten Sekte der Egoisten. Diese betrachtet Wolff als Atheisten. Er bringt in der rationalen Theologie eigens einen Gottesbeweis für sie, der natürlich auch für die Idealisten gilt. Er setzt darin voraus, daß der Grund, warum die Seele nur diese und keine andere Welt vorstelle, nicht in der Seele selbst liege[3]). Man muß daher einen Gott annehmen. Wolff behauptet hier tatsächlich die Berechtigung des Kausalschlusses, wenn er ihn auch dem „principio rationis sufficientis“ zuliebe in die hier angegebene Form einkleidet. In der Nachricht von seinen Schriften ist Wolffs Stellung zum Idealismus durchaus unfreundlich; er bezeichnet die Idealisten, ebenso wie die Skeptiker und Materialisten als eine schlimme Sekte[4]), und trägt aus seiner Philosophie die Argumente zusammen, die dazu geeignet sind, die Idealisten zu widerlegen. „Die Idealisten“, so sagt Wolff, „gönnen der materiellen Welt keinen anderen Platz als in den Gedanken der Geister, dergleichen unsere Seelen sind“. Einen Grund für die Position der Idealisten bilden die Schwierigkeiten, die die Annahme der Materie in sich schließt: das Commercium und die Teilung und Zusammensetzung der stetigen Materie. Beiden glaubt Wolff abgeholfen zu haben durch das System der prästabilierten Harmonie und durch Unterscheidung des natürlichen und mathematischen Körpers, sowie den Nach-

---

[1]) A. a. O. § 786. [2]) A. a. O. § 787. [3]) A. a. O. § 943 f.
[4]) A. a. O. § 207, cf. auch Vaihinger, a. a. O. S. 110.

weis des Ursprungs des Körpers aus einem wahren Einfachen. Damit, so glaubt WOLFF, ist die Stütze der Idealisten niedergerissen, aber damit ist nur die halbe Arbeit getan. Der nächste Schritt ist ein Gottesbeweis, der auf die idealistischen Voraussetzungen aufgebaut ist [1]). Dann folgt der Beweis, daß Gott eine materielle Welt schaffen könne; da Gott nun die Welt erschaffen hat, um seine Vollkommenheit zu offenbaren, so ist zu zeigen, daß Gott diese Absicht auf herrlichere Art erreicht, wenn die Materie wirklich vorhanden ist.

In der Tat ein sonderbarer Beweis! Die Teilung in einen negativen und positiven Teil ist ja ohne weiteres einleuchtend; der positive Teil selbst jedoch enthält einen eigentümlichen Umweg, der seine Erklärung nur in dem System der prästabilierten Harmonie hat. Der Kausalschluß von der Empfindung auf ein reales Objekt, das sie hervorgebracht hat, ist danach nicht statthaft, aber der Schluß auf Gott als den zureichenden Grund der Empfindungen ist möglich. Es galt also von Gott aus den Weg zu der wirklichen Welt zu finden. WOLFF tat es auf seine eigene Weise, abweichend von DESCARTES und MALEBRANCHE.

In der Psychologia rationalis referiert WOLFF zwar der Form nach durch mehrere Paragraphen, aber dem Inhalt nach nur kurz über die Idealisten und Egoisten [2]). Die Idealisten leugnen nur die materielle Welt, die Egoisten auch die Seelen der anderen.

BAUMGARTENS Beweis gegen den Idealismus hat zur Voraussetzung den LEIBNIZschen Optimismus, die Lehre, daß diese Welt die vollkommenste sei; er zeigt nun [3]), daß dies weder für die Welt des Egoisten, die ein einfaches Wesen ist, noch die des Idealisten, in der es nur Geister gibt, gelte.

BAUMEISTER bringt gar keine Widerlegung der Idealisten; er findet ihre Ansicht, daß keine Körper gegeben seien,

---

[1]) Siehe oben S. 31 f. [2]) § 36 ff.
[3]) Metaphysica, §§ 392, 402, 438.

ziemlich absurd[1]). Es steht dies im Zusammenhang mit seiner Hochschätzung der äußeren Erfahrung. Meier faßt das Problem des Idealismus im Sinne der Monadologie weit schärfer auf als Wolff und die übrigen Wolffianer. Nach seiner Meinung muß man den Idealisten beweisen, daß es „schlafende Monaden" gäbe[2]). Den Beweis selbst hat Meier nicht erbracht.

Knutzens Widerlegung[3]) enthält zwei Argumente; das erste ist die Wahrheit, Güte und Weisheit des besten Schöpfers, das zweite, dem er nur Wahrscheinlichkeit zuschreibt, ist die Unabhängigkeit der Empfindungen von unserem Willen.

Auch für Crusius[4]) sind die Idealisten diejenigen, die nur Geister annehmen, und das Dasein der Materie leugnen; außerdem findet man die Lehre, daß wir nur unserer eigenen Existenz, nicht der der anderen gewiß sind. Doch glaubt Crusius nicht, daß jemand sie im Ernst vertreten hat; er hält sie vielmehr für eine Aufmunterung der Philosophen, das Dasein der Außenwelt zu beweisen. Crusius gibt nun einen solchen Beweis. Er setzt dafür die Widerlegung der Skeptiker, aber nicht das Dasein Gottes voraus. Es ergeben sich zwei Argumente: der Idealist gibt zu, daß er selbst denkt; er nimmt die Existenz seiner Gedanken als Objekte der inneren Empfindung an, weil er gezwungen ist zu denken. Er ist aber gleichfalls zu äußeren Empfindungen gezwungen. Darum muß er auch bei ihnen existierende Objekte zugeben, wenn er nicht parteiisch sein will. Der Egoismus wird durch das praktische Verhalten der Egoisten selbst widerlegt. Nun wird das Dasein Gottes als Voraussetzung eingeführt; aus der Tatsache, daß wir dem Zwang unterliegen, äußere Dinge als existierend zu denken, und der Wahrhaftigkeit Gottes folgt die Existenz der Außenwelt. Zudem dient es der Vollkommenheit der

---

[1]) § 684. Institutiones metaphysicae . . . (zitiert nach der Auflage von 1762, die nicht wesentlich verändert ist).
[2]) Metaphysik, § 376.
[3]) Logik, § 277. Erdmann a. a. O. S. 111.
[4]) Der Weg zur Gewißheit . . ., § 437.

Welt, daß Materie da ist; ebenso ist es Gott gemäß, mehr als ein denkendes Wesen zu erschaffen. Es spielt hier neben dem Kausalschluß die Koordination von innerer und äußerer Empfindung eine Rolle.

In REIMARUS' Beweis[1]) für die Existenz der Körper ist der Nervus probandi der, daß die Ideen von körperlichen Dingen ihren zureichenden Grund nicht in der Seele haben können. Darum müssen Körper angenommen werden, die einen Eindruck auf unsere Organe machen und sinnliche Empfindungen in unserer Seele verursachen. REIMARUS hält also den Kausalschluß auf die Körperwelt für berechtigt.

FEDERS Beweis der Realität der Außenwelt, wie er ihn im Grundriß der philosophischen Wissenschaften darlegt[2]), stimmt mit dem von REIMARUS überein. In seiner Logik und Metaphysik[3]) bringt er einen anderen Gedanken. Er führt den ganzen Streit auf einen Wortstreit zurück. Der Idealist macht dem Unterschied zwischen Sein und Schein entsprechend einen Unterschied zwischen beständigem und unbeständigem Schein. Das bezeugen seine Handlungen. Die Menschen nennen nun den beständigen Schein Realität und Wirklichsein. Warum sollte sich der Idealist nicht dem Sprachgebrauch fügen? Tut er es, so sind auch für ihn Gegenstände außer uns vorhanden. Die sinnliche Erkenntnis behält ihre Gewißheit als das Bewußtsein des beständigen Scheines. Denn die Empfindung als solche ist gewiß, während wir uns ihrer bewußt sind. FEDER glaubt durch diese Wendung der Streitfrage viel gewonnen zu haben; aber er hat nur die prinzipielle Frage als eine terminologische aufgefaßt und die letztere hat er gelöst. Trotzdem liegt in FEDERS Fassung des Beweises ein richtiger Grundgedanke, der nämlich, daß der Unterschied zwischen äußerer Wahrnehmung mit ihrem Hinweis auf äußere Gegenstände und subjektivem Schein eine gewisse Unmittelbarkeit habe. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei TETENS. Er sagt: „daß der Mensch zuerst Idealist und Egoist sein

[1]) Die vornehmsten Wahrheiten . . ., S. 2. [2]) S. 62.
[3]) §§ 62, 64.

müsse, ehe er auf die Idee von der äußeren Existenz komme, wird durch die Erfahrung widerlegt, überdies ist kein Grund da, warum das Urteil: dies ist in mir, eher entstehen sollte als das: dies ist außer mir. Sie entstehen vielmehr gleichzeitig" [1]). Der Mensch schließt also tatsächlich nicht von der Empfindung auf den äußeren Gegenstand. Da die überlieferte Erklärung der Annahme der Außenwelt durch Kausalschluß nicht gültig ist, gibt Tetens eine andere. Wir teilen unsere Empfindungen in drei Gruppen ein; diejenigen, die von unserem Willen unabhängig sind und Dauer haben, machen die äußere Welt aus, so entsteht psychologisch die Annahme einer objektiven Wirklichkeit. „Der Gedanke, es ist etwas in mir, kann nicht früher ausgebildet werden, ehe nicht eine Verteilung durch Absonderung der Empfindungen vor sich gegangen ist, die charakterisiert durch die Grundzüge von Gefühl und Bewußtsein mit der Idee von unserem Ich auch die Idee von anderen wirklichen Objekten, die nicht unser Ich sind, hergeben mußten" [2]).

Außerhalb dieses Zusammenhangs steht Ploucquet. Er greift direkt auf Malebranche zurück und leugnet wie dieser die Berechtigung des Kausalschlusses. Ihm ist die Körperwelt wirklich Problem. Er will ihr Dasein beweisen, er will den absoluten Idealismus, der ihm absurd erscheint, widerlegen. Aber seine Ausführungen treffen nur den Egoismus; er löst das Problem der Außenwelt durch die Annahme einer visio realis Dei [3]).

Betrachten wir diese Beweisführung unter dem Gesichtspunkt der doppelten Frage, wie Vaihinger sie für das idealistische Problem formuliert, so zeigt sich, daß tatsächlich beide Fragen nebeneinander hergehen. Solange nur der zureichende Grund für von unserem Willen unabhängige Phänomene in einer oder mehreren von der Seele ver-

---

[1]) Philosophische Versuche I, S. 376 u. 377.

[2]) A. a. O. S. 413, cf. O. Ziegler, Joh. Nik. Tetens Erkenntnistheorie, 1888, S. 43.

[3]) Bornstein, Gottfried Ploucquet, Erlanger Diss. 1898, S. 47 ff.

schiedenen Substanzen gesucht wird, kann es sich wohl um die zweite Frage, um den monadologischen Sinn der Widerlegung des Idealismus handeln. Alle weiteren Argumente jedoch verschieben das Problem. Es tritt dann unmerklich das Bestreben ein, das Dasein der körperlichen Welt zu beweisen. Ganz rein findet sich der monadologische Sinn des Problems nur in MEIERS Bemerkung: Man muß den Idealisten beweisen, daß es schlafende Monaden gibt. Es tritt aber noch ein dritter Gesichtspunkt auf, der sich bei TETENS am klarsten ausspricht. Es handelt sich dabei um die Frage: wie entsteht in uns die Annahme einer realen Außenwelt? TETENS gab darauf die Antwort und verneinte das Vorhandensein eines Kausalschlusses. Zugleich hiermit findet sich bei ihm und FEDER der Hinweis auf die Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung und (auch bei CRUSIUS) die Koordination der äußeren und inneren Empfindung.

II. KANTS rationale Psychologie und der deutsche Rationalismus.

1. Die rationale Psychologie im engeren Sinne.

a) Bis 1769.

Die im Vorhergehenden entworfene Skizze der Entwicklung der rationalen Psychologie von WOLFF bis TETENS darf mit großer Wahrscheinlichkeit als diejenige Seite der Gesamtentwicklung betrachtet werden, die sich KANT darbot. Es ist nun KANTS Auffassung der überlieferten Lehren und seine Stellungnahme dazu darzulegen.

KANTS Jugend steht im Zeichen der WOLFFschen Philosophie. Und wenn auch KNUTZEN, der einzige Lehrer, der nachweisbar KANTS philosophische Entwicklung beeinflußt hat, das herrschende System in manchen Punkten, besonders in der rationalen Psychologie bekämpfte, so mußte KANT gerade durch diese Kampfstellung auf die betreffenden Probleme aufmerksam werden. So ergreift er in seiner

ersten Veröffentlichung die Partei seines Lehrers, indem er den physischen Einfluß zwischen Körper und Seele im Gegensatz zur prästabilierten Harmonie der WOLFFschen Schule annimmt[1]). Er verkannte keineswegs die Schwierigkeiten, die in jeder Lösung des Problems liegen[2]), trotzdem glaubte er seinen Standpunkt nachdrücklich begründen zu können. Die erfolgreiche Verteidigung des physischen Einflusses beruht nach seiner Meinung auf der begrifflichen Unterscheidung zwischen der Bewegung der Materie und ihrer Kraft, auf andere Substanzen zu wirken, die man nicht näher bestimmen darf. Diese letztere Kraft schreibt er auch der Seele zu, die an einem Ort sei, also auch nach außen wirke, denn eben dies sei ja im Begriff des Ortes angedeutet.

Ob und wie weit KANT sich in seiner Hauslehrerzeit mit der rationalen Psychologie beschäftigt hat, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls tauchen die Probleme nicht nur in der Nova dilucidatio auf, die wegen ihres metaphysischen Inhaltes dazu berufen war, sich damit zu beschäftigen, sondern auch in der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, die doch in ihren beiden ersten Teilen in Problemstellung und Lösung durchaus mechanisch nur Bewegung und Attraktion als Faktoren der Entwicklung des Weltalls zuläßt. Im dritten Teil nimmt KANT bei der Frage nach den Bewohnern der übrigen Planeten unseres Sonnensystems Gelegenheit, von der Abhängigkeit der Organisation der denkenden Natur von der körperlichen zu sprechen. Letztere ist zugleich von dem Planeten abhängig, auf dem das betreffende denkende Wesen leben soll. Diese doppelte Abhängigkeit wird betont und damit das Commercium als Tatsache anerkannt. Auf eine philosophische Erklärung verzichtet KANT hier[3]). Wie mir scheint, nicht, weil diese Untersuchung nicht in den Rahmen

---

[1]) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, § 6, Akademieausg. Bd., I, S. 20 u. 21.

[2]) A. a. O. § 5.

[3]) Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 3. Teil Akademieausgabe, Bd. I, S. 355, 356, 359, 360.

der Abhandlung gehört, sondern aus einer skeptischen Stimmung heraus, die sich auch in dem „Beschluß", der die Frage der Unsterblichkeit streift[1]), kundtut. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit ist hier einzig in dem höchsten Wesen verankert, ohne besonderen Hinweis auf die christliche Offenbarung. Dieser Agnostizismus KANTS kann verschieden gedeutet werden, er mag eine Vorahnung des Kritizismus[2]), kann aber auch aus der Beschäftigung mit der zeitgenössischen deutschen philosophischen Produktion und vielleicht auch der französischen hervorgewachsen sein. Man hatte ja schon seit mehreren Jahren begonnen, ihr Beachtung zu schenken[3]). Vielleicht aber handelt es sich nur um die allgemeine Skepsis des Naturwissenschaftlers den metaphysischen Problemen gegenüber, deren Lösung nicht mit derjenigen Präzision geschehen kann, mit der die klassische Mechanik arbeitet. Die Annahme, daß es sich nicht um grundsätzliche Stellungnahme zur Metaphysik handelt, findet ihre Bestätigung darin, daß KANT in der Nova dilucidatio, also inmitten logischer und metaphysischer Probleme den Mut findet, das Problem des Commerciums zu lösen. Im dritten Abschnitt werden die bisherigen Theorien über die wechselseitige Abhängigkeit der Substanzen voneinander erwogen: die Lehre WOLFFS, LEIBNIZ', MALEBRANCHES. Die prästabilierte Harmonie wird nicht deshalb verworfen, weil ihre Folgerungen Gottes nicht würdig sind, sondern weil ihre Voraussetzungen falsch sind. Denn die Substanzen kann nur insoweit eine Veränderung treffen, als sie mit anderen verbunden sind[4]). Wenn also die menschliche Seele aus der Verbindung mit äußeren Dingen gelöst wird, so ist sie völlig unfähig, ihren inneren Zustand

[1]) Bd. I, S. 366 ff.

[2]) HIPPENMEYER a. a. O. S. 92 u. 93. Den Gedanken KANTS, daß der Körper eine Fessel der Seele sei, glaubt HIPPENMEYER als eine Abhängigkeit von LEIBNIZ deuten zu müssen, doch ist diese Ansicht dem Rationalismus im allgemeinen eigen. Sie läßt sich ebenso gut mit WOLFFS verwaschener Monadologie wie mit der LEIBNIZschen vereinigen.

[3]) Cf. BENNO ERDMANN a. a. O. S. 107. DESSOIR, a. a. O., S. 128.

[4]) Bd. I, S. 410.

zu verändern[1]). Doch kann die Beziehung der Substanzen zueinander nicht aus ihrem gleichzeitigen Dasein allein erklärt werden. Sie werden durch den göttlichen Verstand, der ihr gemeinsamer Urgrund ist, in Beziehung und Gemeinschaft gesetzt und erhalten. KANT nennt dieses System das „eines allgemeinen Zusammenhanges der Substanzen", systema universalis substantiarum commercii"[2]) und glaubt es dem des physischen Einflusses weit überlegen. Hier zeigt KANTS Anschauung eine deutliche Analogie zu PLOUCQUET. Eine Beeinflussung ist nicht ausgeschlossen, doch nicht nachweisbar. Die Erweiterung des Leib-Seele-Problems auf das der Wechselwirkung der Substanzen überhaupt weist auf KNUTZEN zurück. Wie das Problem der Wechselwirkung der Substanzen ist das der Willensfreiheit mit dem Satz des zureichenden, nach KANT bestimmenden Grundes verbunden. KANT nimmt im Gegensatz zu CRUSIUS die allgemeine Gültigkeit dieses Satzes an; er glaubt nicht, daß der Wille nur durch seine Aktualität bestimmt sei, ohne daß es anderer Gründe bedürfte[3]). Er beanstandet also auch nicht, wie HIPPENMEYER meint[4]), die Ausdehnung des Satzes auf den freien Willen durch die WOLFFsche Schule, sondern nur die Art des Beweises. Der Wille des Menschen bleibt frei, auch wenn er durch Gründe bestimmt wird. Frei handeln heißt nicht ohne Prinzip handeln.

Die Reflexionen dieser Zeit[5]) bringen gegenüber den veröffentlichten Werken nichts wesentlich Neues; sie bestätigen, daß KANT unter dem Einfluß der Metaphysik seiner Zeit stand und mit dieser die Verbindung zwischen Substanz und Kraft annahm[6]). Aus diesem Substanzbegriff folgert er die Freiheit. „Denn würde ich nicht selbst handeln können, unabhängig von äußerer Bestimmung, so

---

[1]) Bd. I, S. 412.
[2]) Propositio 13, Usus. Akad. I, p. 415.
[3]) Prop. 8, Scholion, p. 396 ff.
[4]) A. a. O. p. 94.
[5]) Herausgeg. von BENNO ERDMANN, 1885. (Die Datierung erfolgte nach inneren Gründen, ist also nicht ganz sicher.)
[6]) Reflex. 686—689.

würde meine Handlung nur die Handlung eines anderen, mithin ich eigentlich eines anderen Handlung sein, also ich nicht Substanz“ [1]). Doch wird mit diesem Beweis das Problem der Willensfreiheit nicht als erledigt betrachtet. Kant ist sich der Schwierigkeit des Begriffes der Freiheit als solchen [2]) und der besonderen Schwierigkeit in seiner Anwendung auf den Menschen, der dadurch in bezug auf dieselbe Handlung zugleich als dependent und independent [3]) gedacht werden muß, wohl bewußt. Die grundsätzliche Lösung wird hier schon gefunden: „die Freiheit ist ⟨ein⟩ praktisch-notwendiger Grundbegriff“ [4]).

Aus dieser ersten Epoche der Entwicklung von Kants Philosophie haben wir für die hier interessierenden Probleme nur spärliche Nachrichten. Doch liegt für die Rekonstruktion von Kants rationaler Psychologie in dieser Zeit in den Schriften der sechziger Jahre reichliches Material vor. Sie sind in doppelter Richtung wichtig. Die kritisierten Lehren stellen im wesentlichen die Form der rationalen Psychologie dar, die Kant selbst einmal vertreten hat, die Kritik der Lehren ist die Ansicht Kants in den sechziger Jahren. Daß Kant in den fünfziger Jahren ähnliche Ansichten hatte wie diejenigen, die er in den sechziger Jahren kritisiert, ist nach den Dokumenten der früheren Epoche wohl ohne weiteres klar. Aber auch eine Identifikation der kritisierten Anschauungen mit denen der früheren Epoche liegt sehr nahe, wenn Kant noch 1766 [5]) gesteht, daß er, was die Vernunftgründe betrifft, die er in den „Träumen“ dargestellt hat, einige Vermutung von ihrer Richtigkeit nährt, so ist der Schluß auf die frühere Anhängerschaft an sie nicht zu gewagt. Zudem ist es bei Kant keine Seltenheit, daß er seine eigenen früheren Ansichten in den späteren Werken widerlegt. Die Kritik der reinen Vernunft kennzeichnet die Beweise der Vorlesungen

[1]) Reflex. 1479. Ob hier einzusetzen ist, ich = Seele oder ich als handelnd = Seele, läßt sich nicht entscheiden, wahrscheinlicher ist das erste.

[2]) Reflex. 1498. [3]) Reflex. 1493, 1499. [4]) Reflex. 1495.

[5]) Brief an Mendelssohn vom 8. April, Akad.Bd. X, S. 67.

über Metaphysik für die Substantialität und Einfachheit der Seele als Paralogismen. In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft[1]) widerlegt KANT die von ihm selbst in der Monadologia physica[2]) aufgestellte monadologische Theorie, die den Forderungen der unendlichen Teilbarkeit des Raumes genügen sollte. Es scheint also, daß die eigene der überlieferten Lehre verwandte Ansicht zum historischen Typus für ihn wird.

Betrachten wir nun die Schriften der sechziger Jahre unter diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich zunächst, daß KANT den konsequentesten Begriff von der Seele und ihrer Geistigkeit hatte, den seine Zeit kannte. Sowohl in der Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral[3]) als auch in den „Träumen“[4]) wird ausdrücklich betont, daß der Beweis von der Immaterialität der Seele nicht nur dartun müsse, daß die Seele nicht Materie, sondern auch, daß sie kein körperliches Element sei. Einem geistigen Wesen darf also keine Undurchdringlichkeit zugeschrieben werden. In dieser scharfen Formulierung liegt eine Abweichung von der Philosophie jener Zeit. Die räumliche Ausdehnung wurde der Seele von allen hier in Betracht kommenden Weltweisen abgesprochen — die ideale Ausdehnung des CRUSIUS ist eben eine andere Sache — aber Undurchdringlichkeit wurde ihr sowohl von KNUTZEN in seiner früheren Periode als auch von MEIER und CRUSIUS ausdrücklich beigelegt. Bei WOLFF und BAUMGARTEN sowie in den übrigen von KANT benutzten Kompendien der Metaphysik wird über diesen Punkt nichts gesagt. Nach der Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele scheint es, daß KNUTZEN später von dieser seiner ersten Ansicht abgekommen ist, und es ist sehr wahrscheinlich, daß KANT in der von ihm eingeschlagenen Richtung von KNUTZEN beeinflußt wurde. Doch hat der Begriff der Spiritualität der Seele bei letzterem so wenig wie bei den übrigen Wolffianern jemals solche Schärfe erreicht. Diese

[1]) Ebd. Bd. IV, S. 504.
[2]) Ebd. Bd. I, S. 481.
[3]) Ebd. II, S. 293.
[4]) Ebd. II, S. 323.

ist das Resultat von KANTS eigenem Denken. Immerhin lagen Anknüpfungspunkte im WOLFFschen System, in dem entgegen der monadologischen Grundlage der Unterschied zwischen Geist und Körper zum vollständigen Dualismus geworden war. KANT hat nur die Konsequenz gezogen.

Die Grundlage für den Beweis der Immaterialität der Seele ist ihre Einfachheit[1]). KNUTZENS Beweis der Einfachheit aus dem unteilbaren Ich, das nicht in einem Ganzen von verbundenen Dingen verteilt sein kann, ist KANT bekannt und wurde von ihm gebilligt. Auch in der Frage nach dem Sitz der Seele entscheidet KANT in dieser Zeit in Übereinstimmung mit KNUTZEN: „Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile." Diese Art der Gegenwart bezeichnet KANT als Sphäre der äußeren Wirksamkeit der Seele, durch die der Seele selbst keine Ausdehnung zugeschrieben wird. Daß wir hier wirklich eine Ansicht KANTS aus der Zeit seiner Anhängerschaft an die überlieferte Philosophie vor uns haben, geht aus der Übereinstimmung mit der Monadologia physica hervor[2]). Hier machte KANT auch einen Unterschied zwischen der unteilbaren Monade und der teilbaren äußeren Sphäre ihrer Wirksamkeit. Setzt man dort für „Monade" „Seele" ein, so hat man genau die in den „Träumen" referierte Ansicht. Daraus folgt weiter, daß KANT in bezug auf den Sitz der Seele die Haltung der WOLFFschen Schule teilte. Zur Erklärung dient die überlieferte Unterscheidung zwischen Ort und Raum, oder mit KANT zu reden, zwischen im Raume sein und einen Raum erfüllen[3]).

Die sechziger Jahre bringen wahrscheinlich unter HUMES Einfluß KANTS Revision seiner eigenen Ansichten von der überlieferten Metaphysik. Der erste Angriff galt ihrer syllogistischen Methode. Sein Interesse für die rationale Psychologie verrät KANT nur durch die Wahl der Beispiele, den Hinweis auf MEIERS „Versuch eines neuen Lehrgebäudes

---

[1]) Ebd. Bd. II, S. 321.
[2]) Bd. I, S. 481.
[3]) Bd. II, S. 323.

von den Seelen der Tiere“ [1]) und die Behauptung, daß der innere Sinn die geheime Kraft sei, durch die der Mensch sich vom Tiere unterscheide [2]). Aber es fehlt bei aller Kritik doch nicht an gelegentlicher Zustimmung zu überlieferten Lehren. So sieht KANT (in den negativen Größen) in LEIBNIZENS Gedanken, daß die Seele das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft umfasse, etwas Großes und sehr Richtiges [3]). Ein Berührungspunkt mit der Stellung der Zeitgenossen zu metaphysischen Fragen findet sich im „einzig möglichen Beweisgrund“. Es ist die Bemerkung der Vorrede, daß die Vorsehung eine für das Leben so wichtige Erkenntnis wie die des Daseins Gottes nicht von der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse abhängig gemacht habe [4]). Dies läßt sich auch auf die Wahrheiten der rationalen Psychologie übertragen, und KANT würde jedenfalls dagegen keinen Einspruch erheben. Es zeigt sich hier also KANTS Kritik als Ausdruck der Zeitstimmung [5]). Nur eine Frage, die allenfalls zur rationalen Psychologie gehört, behandelt KANT andeutungsweise. In moderner Formulierung hieße es: Freiheit und Statistik. KANT weist darauf hin, daß selbst die freiesten Handlungen der Menschen, z. B. die Eheschließungen, einer großen Regelmäßigkeit unterworfen sind, die Freiheit sich also keiner Ungebundenheit erfreut [6]).

Die Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral behandelt wie die der negativen Größen methodologische Fragen. Die Probleme der rationalen Psychologie werden hier nur als Beispiel für metaphysische Probleme überhaupt erörtert. An dem Begriff der Freiheit wird die Schwierigkeit der Definition

---

[1]) Akad. Bd. II, S. 59 ff. De animabus brutorum handelte ein Kapitel in allen Kompendien der Metaphysik.

[2]) Die Bezeichnung „innerer Sinn“ findet sich bei KNUTZEN und BAUMGARTEN, doch wird ihm dort nicht diese Bedeutung beigelegt. Ak. Bd. II, S. 60.

[3]) Bd. II, S. 199.

[4]) Bd. II, S. 65.

[5]) Z. B. bei G. F. MEIER, Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode, 1746.

[6]) Bd. II, S. 111.

eines metaphysischen Begriffes dargelegt [1]). Wie unsicher diese Begriffe sind, und wie wenig sie zu Grundlagen weittragender Schlüsse taugen, zeigt der überlieferte Beweis für die Immaterialität der Seele [2]). Er tut zwar dar, daß die Seele nicht Materie ist, aber sie könnte doch materieller Natur oder ein einfacher Teil der Materie sein. Wenn man beweisen könnte, daß das denkende Wesen mit anderen seiner Art zusammen keine undurchdringliche Materie ausmachen könne, so wäre gleichzeitig das Unbegreifliche gezeigt, wie nämlich ein Geist im Raume gegenwärtig sei, das Problem des Commerciums wäre dann gelöst.

Das hier gestellte Problem ist nicht aus der rationalen Psychologie KNUTZENS erwachsen, sondern aus der Umformung, die der Begriff eines Geistes durch KANT selbst erlitten hatte. KNUTZEN konnte noch den Beweis, daß die Seele nicht Materie sei, für gleichbedeutend halten mit dem der Immaterialität im positiven Sinne. Er schied zwar ebenso wie WOLFF und BAUMGARTEN streng zwischen Körpermonade und Seelenmonade, doch wurde der Unterschied (wie oben schon gesagt wurde) niemals dahin formuliert, daß der einen Undurchdringlichkeit zukommen solle, der anderen aber nicht.

In der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66 kann KANT natürlich keine Lösungsversuche metaphysischer Fragen geben. Bemerkenswert ist hier die Bezeichnung der empirischen Psychologie als einer metaphysischen Erfahrungswissenschaft und die Meinung, daß die rationale Psychologie zur Ontologie gehöre, weil sie den Unterschied der geistigen und materiellen Wesen sowie die Trennung und Verknüpfung beider behandle [3]). Die Bedeutung dieser letzteren Bemerkung liegt darin, daß man hier KANTS erste Definition der rationalen Psychologie vor sich hat.

Die skeptische Haltung der überlieferten Metaphysik gegenüber erreicht in den „Träumen eines Geistersehers"

[1]) Akad. II, 282. [2]) II, 293.
[3]) II, 309.

ihren Höhepunkt. Die Kritik gilt hier nicht dem einzelnen Problem, sondern dem grundlegenden Begriff. KANT gesteht, nicht zu wissen, „ob es Geister gäbe, ja, was noch mehr ist, nicht einmal, was das Wort Geist bedeutet“ [1]). Und nun folgt die Diskussion der Möglichkeit, daß eine Substanz, die ein einfacher Teil der Materie ist, mit Vernunft begabt sei. Geist darf ein solcher aber nicht genannt werden. Dieser Name kann nur Wesen zukommen, „deren so viele, als man auch will, vereinigt, niemals ein solides Ganze ausmachen“ [1]). Den Beweis der Philosophen, daß das einfache Ich nicht in einem Ganzen von vielen verbundenen Dingen verteilt sein könne, daß die Seele also eine einfache Substanz sei, läßt er, ich möchte sagen, mit einem nachsichtigen Lächeln, gelten. Aber er warnt davor, daraus zu schließen, daß die Seele ein Geist oder daß auch nur Geister möglich seien. Ist auch der Schluß auf die Möglichkeit nicht erlaubt, so steht doch der Annahme der Möglichkeit immaterieller Wesen nichts im Wege. KANT macht nun diese Hypothese und benutzt zugleich die ernst zu nehmende rationale Psychologie seiner Zeit als Grundlage. Es folgt nun zunächst die vorläufig nur sehr hypothetisch gehaltene Konstruktion eines mundus intelligibilis, einer Verbindung und Gemeinschaft der Geister. Zum Erstaunen des Lesers wächst eine Theorie heran, die mit manchem vielleicht zwar kühn auf ihr Fundament aufbaut, es aber nicht verläßt. Aber die endliche Enttäuschung kündet sich durch einige Bemerkungen an. Aus der vorausgesetzten Art der Verbindung der Geisterwelt mit den Menschen folgt, daß der Geisterseher zumeist ein Phantast sein wird, aus der Biegsamkeit der metaphysischen Hypothesen folgt die Möglichkeit, jede Geistererzählung zu erklären, auch vor und ohne Untersuchung ihrer Wahrheit. Diesen Bemerkungen entsprechend folgt nun ein ganz anderer Gesichtspunkt der Behandlung. KANT nennt die Metaphysiker, auch WOLFF und CRUSIUS, Luftbaumeister; er

---

[1]) Bd. II, 320.

stellt ihre metaphysischen Träume auf eine Stufe mit denen des Geistersehers, nur die Ursache beider ist verschieden. Die „Träume" des Geistersehers haben physiologische Gründe — KANT zieht zur Erklärung die ideae materiales heran — die der Metaphysik beruhen auf dem Wunsch, etwas über den Zustand der Seele nach dem Tode zu wissen, und der Scheu, seine Unwissenheit in diesem wichtigen Punkte einzugestehen. KANT selbst sieht in dem Begriffe eines Geistes nur insofern einige Bedeutung, als er das Geständnis der Unwissenschaft in bezug auf das Prinzipium des Lebens ist. Der historische Teil der Träume fügt dem nichts Wesentliches hinzu. Zum Schluß formuliert KANT seine grundsätzliche Ansicht dahin, daß die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft werden müsse; ihre Aufgabe sei es, das Verhältnis der hier zur Diskussion stehenden Fragen zu den Erfahrungsbegriffen zu untersuchen. Diese hier noch von der Erfahrung abstrahierten Begriffe behalten ihren Wert. Damit fallen die Beweise der überlieferten rationalen Psychologie, aber nicht die bewiesenen Lehren. Denn die Seele soll nach wie vor für ein unkörperliches, beharrliches Wesen gehalten werden. Auch der Glaube an ihre Unsterblichkeit wird nicht vernichtet; er ist jedoch nur ethisch fundiert[1][2].

---

[1]) Bd. II, 373.

[2]) Im Anschluß an die Träume eines Geistersehers und die später zu besprechenden Vorlesungen über Metaphysik ist die Stellung KANTS zu SWEDENBORG und dem Mystizismus besprochen worden. In diesen Diskussionen hat der Brief an Fräulein VON KNOBLAUCH, den BOROWSKI 1758 (10. August) datiert, eine Rolle gespielt. Der Swedenborgianer TAFEL hat in dem „Supplement zu KANTS Biographie und zu den Gesamtausgaben seiner Werke", Stutgart 1845, nachgewiesen, daß diese Datierung unrichtig ist. Er ermittelte durch die Feststellung der in dem Brief erwähnten historischen Tatsachen, daß der terminus a quo 1762 ist (Graf SAINT GERMAIN stand vom 2. März 1762 an mit 13000 Dänen den Russen gegenüber). Daraufhin sieht TAFEL sich veranlaßt, den Brief in das Jahr 1768 zu setzen. TAFEL scheinen vor allem Schwierigkeiten daraus zu erwachsen, daß der Brief vor der Abfassung der „Träume" geschrieben sei, da KANT in dem Brief eine bessere Bekanntschaft mit SWEDENBORG verrate als hier. Dies ist jedoch nicht der Fall, denn KANT sagt in den Träumen ausdrücklich,

Die scharfe Kritik der „Träume" kann nur das Resultat einer eingehenden Beschäftigung mit diesen Problemen sein. Leider ist es nach dem vorliegenden datierten Material der Reflexionen Kants nicht möglich, Werden und Wachsen dieser Stellungnahme zu verfolgen. Erdmann setzt mehrere Reflexionen in die Zeit von 1760—1769, die er als die des kritischen Empirismus bezeichnet. Einige von den ersten sind nach Geist und Inhalt den Schriften dieser Zeit verwandt, so besonders Reflexion 1263. Zunächst sieht Kant eine Schwierigkeit für die Präexistenz der Seele in der Zufälligkeit der Zeugung des Menschen und fährt dann fort: „Wenn er einen geistigen Teil hat, der auch nach dem gänzlichen Verfall des Körpers denkt, warum soll er nicht vernünftig gedacht haben, ehe er ihn anlegte? Hat ihm die Materie zum Denken verhelfen müssen, so wird sie ihn gedankenlos verlassen, wenn sie von ihm getrennt sein wird. Aber wie ist dieser Geist genötigt worden, diese Materie zu beleben? Wir kennen nicht die Geisterwelt und wie unter ihrem Gebot die Materie stehe. Ich begreife nicht, wie Philosophen so spröde mit einer Unbegreiflichkeit tun können." Die vorhergehende Reflexion hat einen dogmatischeren Ton. „Das Leben kann nicht aus der Verbindung mit dem Leblosen herrühren, vielmehr muß dieses den Grad des Lebens verringern." Geburt und Tod sind also nur Anfang und Ende des tierischen Lebens. Skeptisch äußert die Reflexion 1276, die letzte, die nach Erdmann dieser Periode in Kants Entwicklung an-

---

daß er Swedenborgs Arcana coelesta gelesen habe, während der Brief auf keinerlei Bekanntschaft mit Swedenborgs Werken schließen läßt. Daß Tafel glaubt, Kant der Lüge zeihen zu müssen, wenn der Brief vor den Träumen geschrieben sein sollte, ist Splitterrichterei.

Tatsächlich ist der Brief vor den Träumen geschrieben. Der terminus ad quem ist die Vermählung Fräulein von Knoblauchs, der 22. Juni 1764. Das richtige Datum ist also der 10. August 1763. Cf. Robert Hoar, Der angebliche Mystizismus Kants, Diss. Bern 1895, S. 14. Kuno Fischer, Kant, S. 250. Du Prel hat versucht, auf Grund der „Träume" und der Vorlesungen über Metaphysik Kant in Zusammenhang mit dem modernen Mystizismus zu bringen. v. Linds und Hoars Widerlegungen haben gezeigt, daß dieser Versuch vollständig verfehlt war.

gehört: „Großer Einwurf gegen die Unsterblichkeit aus der Epigenesis der Seele."

Zu der in Reflexion 1263 behandelten Frage des Commerciums gehört auch folgende Notiz KANTS, die ADICKES 1762—1765 datiert. „Ob die Bilder im Gehirn oder in der Seele aufbehalten werden? Von dem unwillkürlichen Laufe der Phantasie. Ob der Fluß der Phantasie, auch die Direktion ihrer Bildungskraft, von dem Gehirn herrühre" [1]). Der Einfluß der zeitgenössischen physiologischen Psychologie, die sich auf DESCARTES und WOLFF zurückführt, ist hier unverkennbar. Eine Äußerung zur Tragweite der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, deren Art bei KANT selten sein dürfte, ist Reflexion 1265 [2]). Nachdem die Sinnlichkeit für die Laster verantwortlich gemacht, diese als delicta fortunae bezeichnet sind, wird die Verantwortlichkeit des Menschen auf ein Minimum herabgedrückt. „Nehmt alles, was nicht in Eurer Gewalt steht, weg! wieviel könnt Ihr Euch selbst beimessen?" Diese Gesichtspunkte müssen nach KANT für das Intelligible des Menschen und das Leben nach dem Tode gelten, sofern es ein solches gibt. Die folgenden Reflexionen unterscheiden sich von diesen vor allem dadurch, daß in ihnen der Zweifel nicht besonders ausgesprochen ist. Sie formulieren nur die Forderungen, die an die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu stellen sind, geben Einteilungen der Beweise und bestimmen ihren Wert. Reflexion 1274 und 1275 heben die Vorzüge des Beweises nach Analogie der Natur hervor, besonders die leichte Beschaffung der dazu erforderlichen Erfahrungen. Einer der Beweise Reflexion 1269 ist so rationalistisch, daß kaum anzunehmen ist, daß es sich hier, sofern die Datierung richtig ist, um etwas anderes handelt als lediglich um eine Notiz zur Formulierung eines überlieferten Beweises für die Vorlesungen. Die Ähnlichkeit dieses Beweises für die Dauer des Ich über den Tod hinaus aus dem beständigen Bewußtsein der Persönlichkeit im Leben

[1]) Bd. XV, S. 138.
[2]) Der von ERDMANN herausgegebenen Reflexionen.

mit dem der Vorlesungen über Metaphysik legt die Vermutung nahe. Eigentümlich dieser Zeit und auch in den Reflexionen hervortretend ist der Umstand, daß KANT die Substantialität der Seele nicht besonders diskutiert, wohl aber den Substanzbegriff als solchen und dabei das Vorhandensein des Substantialen bezweifelt. Denn „ein Ding aber kann nicht von allen seinen Prädikaten unterschieden sein“ [1]). Ja, der Gedanke des Spinozismus, die Annahme, daß es nicht mehrere unterschiedene Substanzen gebe, wird erwogen [2]). So teilen die Reflexionen der sechziger Jahre mit den Schriften derselben Zeit die Skepsis und zeigen, wie diese, KANTS Abhängigkeit von der Problemstellung jener Zeit und sein Bemühen, neue Wege zur Lösung zu finden.

b) Nach 1769.

Das Jahr 1769 bedeutet in der Entwicklung von KANTS Philosophie eine Wendung [3]). Die erste Frucht der neu gewonnenen Erkenntnis ist die Dissertation. Grundlegend für die in dieser entwickelte Raum-Zeit-Theorie ist die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität. Die früheste Äußerung KANTS hierüber datiert ADICKES 1769—1770 [4]). „Die Sinnlichkeit ist die Passibilität meiner Vermögen, die Intellektualität ist die Spontaneität derselben: des Erkenntnis Gefühls und des Begehrens“. Die unteren Vermögen sind also leidend, die anderen tätig bestimmt [5]). Statt des Ausdrucks Pas-

---

1) Reflexion 691. 2) Reflexion 695.

3) ERDMANN hat in der Einleitung zu KANTS Reflexionen auf die Bedeutung der Antinomien für den Umschwung in KANTS Ansichten hingewiesen. Der „genetischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand“ erkennt er nur die Bedeutung der „Schwerpunktsveränderung“ zu jener „Umkippung“ zu (XXXVII). Für den geschichtlichen Verlauf der Entwicklung mag das Antinomienproblem wichtiger gewesen sein. Prinzipiell hat aber die neue Theorie des Erkenntnisvermögens die größere Bedeutung. In ihr wurzelt die ganze Auffassung des Apriori und seine ganze Erkenntnistheorie. (Vgl. oben S. 50 f.)

4) Bd. XV, S. 78 (Reflex. 202).

5) Bd. XV, S. 79 (Reflex. 204).

sibilität gebraucht KANT in einer gleichzeitigen Notiz Affektibilität und identifiziert beide [1]). Die Dissertation hat dafür Receptivitas. Diese verschiedenartige Bezeichnung des Charakters der Sinnlichkeit weist auf die verschiedenen Elemente hin, die in KANTS Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand zur Geltung kommen: eine Verschiedenheit des subjektiven Verhaltens in der Bezeichnung Passibilität, die wir schon bei KNUTZEN vorgebildet fanden; in der Bezeichnung Affektibilität und Rezeptivität die Richtung der Sinnlichkeit auf die Außenwelt, wie sie in der WOLFFschen Schule im weiteren Sinne immer angenommen wurde, obwohl in letzterer durch die Bezeichnung der Sinnlichkeit als verworrener Erkenntnis überdeckt [2]). Durch KANTS Charakterisierung der Sinnlichkeit wird der Unterschied von deutlicher und undeutlicher Erkenntnis in das Gebiet der Logik verwiesen. Die Polemik gegen die überlieferte Theorie des Erkenntnisvermögens findet sich bei KANT vielfach in der Dissertation und in seinen Aufzeichnungen [3]).

Die Dissertation kennt zwar noch einen realen Gebrauch des Verstandes, durch den Gegenstände gegeben werden, so wie sie sind, während die Sinnlichkeit sie so gibt, wie sie erscheinen. Aber in einer Reflexion [4]), die möglicherweise schon 1770/71 datiert werden darf, wird die Sinnlichkeit als das Vermögen bezeichnet, durch das Gegenstände gegeben, der Verstand als das, durch welches sie gedacht werden. Mit dieser Festsetzung ist das Fundament zu KANTS Stellung zur Metaphysik gelegt.

Wie bei WOLFF und den Rationalisten steht auch bei KANT die Auffassung des apriori in engem Zusammenhang mit der Theorie des Erkenntnisvermögens. Das Apriori im rationalistischen Sinn war KANT bekannt. Reflexion 258 [5]) heißt es ausdrücklich: „Etwas apriori erkennen, das ist

---

[1]) Bd. XV, S. 81 (Reflex. 212 u. Diss. § 3, Bd. II, S. 392).
[2]) DESSOIR a. a. O. S. 389 u. 390.
[3]) Diss. § 7. Bd. II, S. 349 u. Bd. XV, S. 79, Refl. 204.
[4]) Bd. XV, S. 81, Refl. 210 a.
[5]) ERDMANN. Ebenso Refl. 260.

schließen." In den sechziger Jahren erleidet dieser Begriff eine Veränderung. Die Reflexion 263 ist schwer zu deuten: „Unterschied der Erkenntnis in der Ordnung apriori, aposteriori. Unterschied der Erkenntnis in der Art empirisch, rational". [1]) Aber deutlich zeigt sich die Richtung der Veränderung in der folgenden Erklärung: „A priori heißt nicht aus Gründen . . ., sondern jenes heißt urteilen, ohne daß der Gegenstand gegeben sein darf (an sich selbst oder in seinen Folgen) im voraus, sowie bei Wahrsagungen [2])". Nach der Festlegung des qualitativen Unterschiedes von Sinnlichkeit und Verstand war die Ausbildung des a priori im Sinne der Kritik der reinen Vernunft möglich. ERDMANN datiert in diese Zeit der Entstehung der Dissertation oder unmittelbar danach zwei Reflexionen [3]), von denen die erste schlechthin a priori das nennt, was nicht aus der Erfahrung geschöpft werden kann; in der zweiten werden als reine Begriffe diejenigen bezeichnet, bei denen alle Wirkung der Sinne weggelassen wird. Wenn auch diese Reflexionen wegen der Unsicherheit der Datierung kein strikter Beweis dafür sind, daß die Entwicklung des spezifisch KANTischen Begriffes des a priori mit der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als Rezeptivität und Spontaneität Hand in Hand ging oder unmittelbar daraus folgte, so beginnt doch nach der Dissertation der Gebrauch des terminus a priori für „unabhängig von der Erfahrung". Außerdem drängte KANT schon in der Dissertation auf sorgfältige Trennung der aus beiden Vermögen stammenden Erkenntnisse [4]). Durch Verstand oder Vernunft gefundene Wahrheiten wurden aber in der WOLFFschen Schule als a priori bezeichnet. Der Dissertation

---

[1]) Versteht man unter Ordnung die Art der Ableitung der Wahrheit innerhalb des Systems, so handelte es sich hier um das rationalistische Apriori. Bei einer Gleichsetzung von apriori und rational wäre dies schon zweifelhaft.

[2]) Refl. 265.

[3]) 268 u. 278.

[4]) Akad., Bd. II, S. 411.

fehlte also zur Festlegung des absoluten Apriori nichts als der Terminus.

Von den Problemen der rationalen Psychologie im engeren Sinne bringt die Dissertation nur wenig. Die Seele wird eine einfache Substanz genannt, sie ist unkörperlich. Daher ist die Frage nach dem Sitz der Seele müßig; ihre Gegenwart in der Welt ist nur eine virtuelle. KANT führt diese Auffassung selbst auf EULER zurück. Das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele wird nicht besonders behandelt. Die Erklärung der Wechselwirkung der Substanzen überhaupt wird nicht einmal auf die zwischen Leib und Seele ausdrücklich ausgedehnt. Doch muß die prinzipielle Lösung auch diesen Fall umfassen. Die Lösung selbst ist im wesentlichen eine Wiederholung derjenigen der nova dilucidatio.

Die Stellung zur Metaphysik in der Dissertation barg wegen der mangelnden Konsequenz den Keim zu neuen Zweifeln in sich. Sie ließen auch nicht lange auf sich warten. Der für die philosophische Entwicklung KANTS in den siebziger Jahren so bedeutungsvolle Brief an MARKUS HERZ[1]) verneint den usus realis des Verstandes. Damit ist die Übereinstimmung der Vernunftbegriffe mit den Gegenständen zum Problem geworden. Die reinen Vernunftbegriffe selbst hatte KANT in der Form der Kategorientafel schon damals gefunden. Als allgemeine Prädikamente der Gegenstände wendet er sie auf die metaphysischen Probleme an. Von nun an verraten seine Darstellungen der rationalen Psychologie den Einfluß des Kategorienschemas. Gleichzeitig tritt die Bedeutung des Ich immer klarer hervor. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß KANT in den ersten siebziger Jahren die Lehre der rationalen Psychologie so formuliert, wie er sie für sich selbst als Beweise gelten lassen will, ohne an eine vernichtende Kritik zu denken. Den Einfluß der Kategorientafel verraten vor allem die dispositionsartigen Zusammen-

[1]) Vom 21 Febr. 1772. Bd. X, S. 123.

stellungen der in der rationalen Psychologie zu behandelnden Probleme und die Vorlesungen über Metaphysik [1]). Die

---

[1]) Der Wert der Vorlesungen für die Darstellung von KANTS Standpunkt während der siebziger Jahre ist seinerzeit viel diskutiert worden. Gegen ihre Verwendung bei EDUARD V. HARTMANN und ERDMANN hat EMIL ARNOLDT schwerwiegende Bedenken geäußert (Altpreußische Monatsschrift, Bd. 29). Er gab den Versuch einer zuverlässigen Datierung nach äußeren Kriterien, während ERDMANN aus inneren Gründen das Jahr 1774 angenommen hatte. ARNOLDT datiert 1778/79 oder 1779/80—1783/84 oder 1784/85. Den Terminus a quo findet er im Tode SULZERS (Febr. 1779), von dem KANT einmal im Imperfekt redet, den Terminus ad quem im Bekanntwerden KANTS mit der Zerlegung des Wassers in zwei Elemente (CAVENDISH, 1881). Ich kann nicht umhin, die Grundlage für ARNOLDTS Terminus a quo ziemlich unsicher zu finden. M. HEINZE datiert 1775/76—1779/80, Terminus a quo ist der Tod CRUSIUS', von dem KANT an zwei Stellen redet. Der Terminus ad quem folgt aus der Unvollständigkeit der Kategorientafel in zweien der Manuskripte.

Über die Datierung der verschiedenen Manuskripte vgl. HEINZE in den Abhandlungen der K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse, 1894, S. 483ff.

Auf Grund dieser späten Datierung hielt ARNOLDT die Vorlesungen für sehr unzuverlässig, denn 1779 konnten die darin vorgetragenen Ansichten nicht mehr die KANTS sein. Als Erklärung nahm ARNOLDT Unverständnis des Hörers, pädagogische Rücksichten KANTS und die Anpassung an ein den eigenen Ansichten inadäquates Lehrbuch an. Letztere ist, wie der Vergleich mit BAUMGARTEN zeigt, so gering, daß KANTS Absicht, Eigenes zu geben, unverkennbar ist. Daß die pädagogischen Rücksichten nicht so groß waren, zeigen die Vorlesungen KANTS aus den neunziger Jahren, über die HEINZE berichtet (a. a. O. S. 517 ff.). Sie bringen im wesentlichen Ansichten, die mit denen der Kritik durchaus im Einklang stehen. Ein Mißverständnis des Hörers kann im allgemeinen nur in Einzelheiten angenommen werden, im ganzen nur dort, wo die verzeichneten Lehren einen Widerspruch mit den offiziellen Lehren KANTS in dieser Zeit involvieren. Das ist jedoch bei HEINZES Datierung für die Vorlesungen nicht der Fall. Die in KANTS Nachlaß gefundenen Aufzeichnungen dieser Zeit stimmen mit den Vorlesungen gut überein, besonders der Duisburger Nachlaß, dessen Datierung keine Schwierigkeiten macht (cf. REICKE, Heft I, S. 19, 47 u. 48).

ADICKES hat in seinen „Untersuchungen zu KANTS physischer Geographie" gezeigt, daß zwischen den Nachschriften nach KANTS Vorlesungen über die verschiedenen Disziplinen die kompliziertesten Verwandtschaftsverhältnisse bestehen, die sich nur dadurch erklären lassen, daß man in Königsberg gewerbsmäßig von den Nachschriften nach KANTS Vorlesungen Abschriften hergestellt hat, die mitunter Kompilationen aus verschiedenen Nachschriften waren, ja sogar Teile aus den von KANT veröffentlichten Werken enthielten (ADICKES a. a. O. S. 35—41). Letzteres trifft für die Vorlesungen über Metaphysik nicht zu (ADICKES a. a. O. S. 42, Anm.). Immerhin ist es möglich, daß sie Kompilationen aus Nachschriften verschiedener Jahre sind. Das Nähere hierüber könnte nur durch eine Spezialuntersuchung ähnlich der ADICKES, über KANTS physische Geographie festgestellt werden.

einen wie die anderen zeigen, daß das Apriori im Sinne von unabhängig von der Erfahrung ganz selbstverständlich gebraucht wird. Da die Datierung des Materials innerhalb dieses Jahrzehntes noch nicht abgeschlossen ist, mag die zusammenhängende Darstellung in den Vorlesungen vor den Reflexionen ihre Erörterung finden[1]).

Kant versteht in den Vorlesungen unter rationaler Psychologie „die Erkenntnis der Gegenstände des inneren Sinnes, sofern sie aus reiner Vernunft entlehnt ist“[2]). Der Gegenstand des inneren Sinnes selbst, das Ich, ist nicht durch die reine Vernunft gegeben, denn in der empirischen Psychologie, die der rationalen vorangeschickt ist, findet sich: „das Substratum, welches zum Grunde liegt, und welches das Bewußtsein des inneren Sinnes ausdrückt, ist der Begriff vom Ich, welcher bloß ein Begriff der empirischen Psychologie ist“[3]). Diese Auffassung vom Ich steht im direkten Gegensatz zu der der Kritik, wo Kant allen Scharfsinn aufbietet, um diesen Begriff vom Ich als von allem Empirischen rein zu erweisen. Kant nennt nun weiterhin die Seele ohne weiteres eine denkende Substanz und fährt nach einigen Bemerkungen über das Commercium und den Ort der Seele in der Welt fort: „Der bloße Begriff vom Ich ist das Fundament von vielen anderen Begriffen, denn dieser Begriff vom Ich drückt aus 1. Substantialität.“ Es folgt nun eine Formulierung des Beweises, der in der ersten Auflage der Kritik als Paralogismus der Substantialität bezeichnet wird. Besonders scharf tritt der Unterschied zur Kritik in den Sätzen hervor: „Dieses ist der einzige Fall,

---

Doch glaube ich auch ohne eine solche wegen der Übereinstimmung mit Kants datierten Aufzeichnungen annehmen zu dürfen, daß die Teile der Vorlesungen über Metaphysik, auf die es in diesem Zusammenhang ankommt, aus den siebziger Jahren stammen. Heinzes Maxime für die Benutzung der Vorlesungen (a. a. O. S. 656 ff.) bliebe danach für diese in Kraft.

[1]) Wegen der Bedeutung der Vorlesungen für diesen Zusammenhang habe ich ein kurzes Referat über das wesentliche aus der rationalen Psychologie nicht für überflüssig gehalten.

[2]) Vorlesungen (Pölitz, S. 128) (zit. als P. S.).

[3]) P. S. 130.

wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erste Subjekt anschauen, aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst aus. Ja, was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen."

Außer dem Paralogismus der Substantialität enthält die empirische Psychologie noch den der Simplizität. „Es drückt dieser Begriff vom Ich

2. die Simplizität aus, daß die Seele, die in mir denkt, eine absolute Einheit ausmache, ein singulare in sensu absolute und also die Simplizität, denn viele Substanzen können nicht zusammen eine Seele ausmachen." Im ersten Abschnitt der rationalen Psychologie formuliert KANT unter ausdrücklicher Anwendung der transzendentalen Begriffe der Ontologie auf die Seele und unter Einschränkung auf das, was wir alles von dem Begriffe vom Ich herleiten können, die beiden ersten Paralogismen als vollgültige Beweise[1]. Der Paralogismus der Personalität fehlt, statt dessen findet sich der Beweis, daß in mir nur eine einzige Seele sei[2]. Dies erklärt sich daraus, daß einerseits das empirische Ich, dessen Beharrung im Leben Erfahrungstatsache ist, der Schlußfolgerung zugrunde liegt. Zudem ist durch den Beweis der Substantialität der Seele ihre numerische Identität in der Zeit selbstverständlich[3]. Anderseits war eine Vielfachheit der Seele in einem Menschen ein in jener Zeit häufig diskutiertes Problem.

Aus diesen Ausführungen möchte ich mit HEINZE schließen, daß KANT zur Zeit der Vorlesungen die Paralogismen der rationalen Psychologie noch nicht als solche erkannt hatte. Zwar findet sich bei PÖLITZ (S. 199) zu Anfang der rationalen, also nach der empirischen Psychologie

---

[1]) P. S. 201 ff. [2]) P. S. 201 ff.
[3]) Kritik d. r. Vernunft, A S. 365.

die Stelle: „Dieser Teil kann aber nur hypothetice abgehandelt werden, d. h. es wird gezeigt, was sich wohl durch reine Vernunft hiervon denken und erkennen läßt.“ Doch kann ich sie nach dem Zusammenhang nicht auf den ersten Teil der rationalen Psychologie, der doch die Paralogismen enthält, anwendbar finden. Sie gilt meines Erachtens nur für den zweiten und dritten Teil, in denen KANT Gedanken ausspricht, die mit denen bei SWEDENBORG einige Ähnlichkeit haben. KANTS Äußerungen zu den übrigen Beweisen der rationalen Psychologie sind trotz eingestreuter kritischer Bemerkungen doch recht dogmatisch. Die Immaterialität beweist er aus dem Begriff des Ich, das den Gegenstand des inneren Sinnes ausdrückt[1]. Der Beweis selbst ist ziemlich ausführlich und zeigt viele Wiederholungen. Der Grundgedanke ist folgender: Nur Objekte des äußeren Sinnes sind materiell, die Seele und ihre Handlungen sind keine Objekte des äußeren Sinnes, also ist die Seele nicht materiell. Damit soll aber nicht die Immaterialität a priori bewiesen sein, „sondern nur so viel, daß die Eigenschaften und Handlungen der Seele sich nicht aus der Materialität erkennen lassen“[2]. Ein weiteres Argument für die Annahme der Immaterialität besteht darin, daß wenn die Seele materiell wäre, sie wenigstens ein einfacher Teil der Materie sein müßte. Nun ist aber kein Teil der Materie einfach, also ist auch die Seele nicht materiell[3].

Die Freiheit des Menschen beweist KANT im doppelten Sinn:

1. Die praktische Freiheit, d. h. „die Independenz der Willkür von der Necessitation der Stimulorum“ in der empirischen Psychologie aus der Erfahrung. Dieser Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug[4].

---

[1]) P. S. 213.

[2]) Dieser Gedanke klingt an die Kritik des Beweises der Immaterialität der Seele in der Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral an; es zeigt sich auch hier wieder der Einfluß des KANTischen Begriffes eines Geistes.

[3]) P. S. 214. [4]) P. S. 204.

2. Die transzendentale Freiheit, d. h. „die absolute Spontaneität aus dem inneren Prinzip nach freier Willkür aus dem Begriff des Ich. Das Ich beweiset aber, daß ich selbst handle, ich bin ein Prinzip, und kein Principiatum . . . wenn ich sage, ich denke, ich handle, usw. dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht oder ich bin frei“ [1]).

Kant betont, daß dieser Beweis nur praktisch hinreichend ist, nicht spekulativ, da wir mit reiner Vernunft nur bestimmte Gründe einsehen können, freie menschliche Handlungen aber keine bestimmten Gründe haben.

Das Commercium zwischen Seele und Körper wird definiert als [2]) „eine wechselseitige Dependenz der Bestimmung“. Die Schwierigkeit, dies in der Erfahrung gegebene Commercium zu erklären, wird übereinstimmend mit der Kritik der reinen Vernunft (B S. 427 und 428) in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit von Seele und Körper gesehen und auf die Erklärung des Commerciums der Substanzen überhaupt zurückgeführt. In der Kosmologie hatte Kant erklärt: „Das Commercium der Substanzen in der Welt ist ein influxus physicus derivatus“ [3]). Als solcher muß also auch das Commercium zwischen Seele und Körper aufgefaßt werden. Zur Frage des Commerciums gehört die nach dem Sitz der Seele. Den Kernpunkt der ziemlich weitläufigen Ausführungen und Widerlegungen entgegenstehender Ansichten enthält die Stelle: „Da nun die Seele ein Gegenstand des inneren Sinnes ist, durch den inneren Sinn aber kein Ort determiniert werden kann, so kann auch der Ort der Seele im Körper nicht determiniert werden“ [4]). Das Resultat ist also die Feststellung der virtualen Gegenwart der Seele im Raum: „Da sie nun kein Gegenstand der äußeren Anschauung ist, so i s t sie nicht im Raume, sondern sie w i r k t nur im Raume“ [5]). Einen Ort und Platz im Körper für sie anzuweisen ist widersinnig und materialistisch [6]).

Da die Menschen nicht damit zufrieden sind, die Seele

---

[1]) P. S. 206. [2]) P. S. 224. [3]) P. S. 115. [4]) P. S. 227.
[5]) P. S. 219. [6]) P. S. 230.

im Leben zu betrachten, spricht KANT über die Unsterblichkeit und den Zustand der Seele vor der Geburt und nach dem Tode, um, wie er zu Anfang der rationalen Psychologie sagte, zu verhindern, daß „falsche Vernünftelei unter dem Scheine der Vernunfterkenntnis unsere wahren Prinzipien in Ansehung des Praktischen untergrabe“ [1]. Die Ausführungen selbst fallen auch hier wieder dogmatischer aus, als diese Bemerkung erwarten läßt.

KANT gibt grundsätzlich eine Prä- und Postexistenz der Seele zu. Für die Unsterblichkeit der Seele werden drei Beweise angeführt; der erste Beweis folgt „aus der Natur und dem Begriffe“ der Seele. Er beruht auf dem Gedanken, daß der Körper ein Hindernis des Lebens sei. Der zweite Beweis ist der theologisch-moralische; er setzt die Erkenntnis Gottes und das Sittengesetz voraus. Der dritte Beweis ist der nach Analogie der Natur, den KANT auch in der Kritik der reinen Vernunft (B. 425 und 426) anführt. Ehe KANT etwas über den Zustand der Seele nach dem Tode ausmacht, erklärt er, daß „wir hier nichts mit Zuverlässigkeit sagen können, indem die Schranken der Vernunft bis an die Grenze sich erstrecken, nicht aber über dieselbe hinaus gehen“. Auf Grund alles Vorhergehenden führt Kant aus:

1. Die Seele ist im zukünftigen Leben sich ihrer selbst bewußt. Der Mangel an Bewußtsein wäre geistiger Tod.

2. Die Seele ist auch dort Persönlichkeit im praktischen und psychologischen Verstande; es werden ihr freie Handlungen und Bewußtsein ihrer Identität zugeschrieben.

3. Die Annahme, daß die Seele im Jenseits ein reines geistiges Leben ohne Körper führe, ist der Philosophie am angemessensten. Daraus folgt, daß

4. die Seele die Welt nicht mehr so anschauen wird, wie sie erscheint, sondern wie sie ist. „Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in eine geistige Anschauung. Und das ist die andere Welt.“ „Zwar kann diese Meinung

---

[1] P. S. 199.

von der anderen Welt nicht demonstriert werden, sondern es ist eine notwendige Hypothese von der Vernunft."

An diese seine eigenen Anschauungen schließt KANT ein Referat über SWEDENBORGS Ansicht, der ein reales Universum der Geister, einen mundus intelligibilis neben der gegebenen Welt annimmt. KANT nennt diese Ansichten SWEDENBORGS erhaben. Nach den von KANT selbst entwickelten Anschauungen ist dieses Urteil durchaus ernst zu nehmen.

Beziehungen zur Welt der Geister schon in diesem Leben lehnt KANT unter Berufung auf die Maxime der gesunden Vernunft, keine Erfahrungen zuzulassen, die unseren Vernunftgebrauch unmöglich machen, ab. Auf eine Pneumatologie verzichtet KANT, weil wir durch die Vernunft weiter nichts einsehen, als daß solche Geister möglich sind, Wesen, die nur einen inneren Sinn haben, während die Erfahrung uns lehrt, daß Wesen sind, die nur einen äußeren Sinn haben. So schließt KANT die rationale Psychologie, in der er sich mit Spekulationen beschäftigte, mit der Abweisung zu weitgehender und kühner Folgerungen und deutet gegenüber den Hypothesen über den Zustand der Seele nach dem Tode energisch auf die Bestimmung des Menschen in dieser Welt, auf die Moralität, „das Heilige und Unverletzliche" hin.

Man mag zunächst darüber streiten, ob alles, was hier aus den Vorlesungen referiert worden, als KANTS eigene Ansicht aufzufassen ist oder nicht. Jedenfalls ist das von KANT dort vorgetragene für ihn rationale Psychologie. Dies bestätigen die Dispositionen der rationalen Psychologie, von denen die ausführlichste in den von ERDMANN herausgegebenen Reflexionen mitgeteilt wird (Reflex. 1284).

„Die reine Seelenlehre, weil sie keine principia (Grundsätze) aus der Erfahrung voraussetzt[1]), kann aus keinen anderen als folgenden Stücken bestehen:

[1]) Der Einfluß des Apriori auf die Abgrenzung der Probleme ist hier unverkennbar. Die reine Seelenlehre kann keine anderen

1. Absolute Betrachtung derselben, aus transzendentalen Begriffen: Substanz, einfach, (einzeln), zufällig, endlich unvergänglich, (transzendentale Begriffe).

2. Vergleichung derselben mit anderen Wesen, die wir durch Erfahrung kennen,

 a) den Körpern überhaupt: immaterial;
 b) anderen denkenden Naturen der Welt, die unter oder neben oder über dem Menschen sind (Bruta, incolae planetarum, angeli).

3. Verknüpfung derselben mit dem Körper.

 a) Möglichkeit derselben, commercium animae et corporis, sedes animae, Prinzipium des Lebens, Freiheit;
 b) Anfang: Geburt, vor der Geburt;
 c) Ende: Tod, nach dem Tode;

4. Verknüpfung mit anderen Geistern: Erscheinungen (innere, äußere)."

Mit diesem Plan stimmt eine Stelle aus dem Duisburger Nachlaß gut überein, die augenscheinlich eine Aufzeichnung für Vorlesungszwecke ist. „Psychologia rationalis quoad praedicata animae humanae generalia [1]).

1. Quoad subjectum. Substantia. unica in homine. Simplex. Immaterialis.

2. Quoad vires. Vis repraes. non unica. spontaneitas vel practica vel transc. absoluta (libertas) vel originaria, vel derivata.

3. Quoad statum vel vitae humanae: commercium corporis et animae, vel nativitatis vel mortis" [2]).

Die Absonderung der rationalen Psychologie von aller Erfahrung tritt besonders klar in folgender Stelle hervor, für die Reicke als Datierung nur die Zeit vor Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft angibt, und die nach seiner Meinung im Hinblick auf diese niedergeschrieben ist. „Die

---

Stücke behandeln, weil sie keine Principia aus der Erfahrung voraussetzt.

[1]) Anlehnung an Baumgartens Definition der rationalen Psychologie.

[2]) Reicke, Lose Blätter . . . Heft I, S. 47 u. 48.

Synthesis der Komposition und nicht bloß der Dekomposition sind Grundsätze nicht des empirischen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Erscheinungen, sondern des architektonischen und reinen Gebrauchs. Das Einfache der Substanz. Die Spontaneität der Handlung, das Urwesen, die allgemeine Ursache sind die Kardinalbegriffe, worauf die Einheit des Vernunftgebrauchs im ganzen beruht. Der Verstand selbst (ein Wesen, das Verstand hat) ist einfach. Es ist Substanz. Es ist transc. frei; es ist mit der Sinnlichkeit affiziert (Raum) mit anderem in Gemeinschaft" [1]. Eine Kritik der vorgetragenen Lehren über das Wesen, das Verstand hat, findet sich hier nicht. Dies ist ebensowenig in einer aus derselben Zeit stammenden Notiz der Fall. Es wird dort besonders betont, daß dasjenige, was nicht zur äußeren Erscheinung gehört, der Geist, ihren Bedingungen nicht unterworfen werden darf [2]. Die Einfachheit des denkenden Subjekts und die Freiheit als Bedingung der rationalen Handlungen werden als Gegenstände aufgeführt, die den Prinzipien der absoluten Einheit der Vernunft und nicht denen der empirischen Einheiten unterworfen sind. Ganz unbestimmt datiert ist folgende zweifellos kritisch gehaltene Zusammenfassung der rationalen Psychologie [3]. „Wir vollenden nur durch das Unabhängige, also nicht durch die Sinnlichkeit. Die Bestimmung aller Gegenstände durch bloße Vernunft ist also die Vollendung unserer Verstandeserkenntnis im progressu meines Daseins. 1. In Ansehung der Selbsterkenntnis der Vernunft, Vollendung in progressu.

a) Ich gehöre in ein Weltall,

b) bin einfach,

c) Freie Intelligenz,

d) Mein Dasein ist äußerlich nicht abhängend vom Körper, noch zufällig.

Hier betrachte ich mich nicht als Seele, sondern Intelligenz. Die Synthesis ist hier bloß negativ, nämlich die

---

[1]) Reicke, Heft 1, S. 111. [2]) Heft I, S. 160 u. 161 (Reicke)

[3]) Heft I, S. 236 u. 237. (Reicke datiert siebziger bis achtziger Jahre.)

Bedingungen der Sinnlichkeit von mir als Intelligenz abzusondern."

Zu den einzelnen Problemen der rationalen Psychologie finden sich zahlreiche Bemerkungen. Sie beziehen sich vor allem auf die Substantialität, Einfachheit und Immaterialität der Seele, ihre Unsterblichkeit, das Commercium zwischen Körper und Seele und die Willensfreiheit. In der Zeit des kritischen Rationalismus', wie ERDMANN die Zeit der Entstehung der Dissertation und die unmittelbar darauf folgenden Jahre nennt, ist das Substanzproblem durch die Raum-Zeit-Theorie und die Erkenntnis der Phänomenalität der Sinnenwelt auf eine andere Grundlage gestellt als vorher. Da für die Verstandeserkenntnis die Dinge, wie sie sind, oder die Dinge an sich grundsätzlich in Anspruch genommen werden, kann nur diesen die Substantialität im eigentlichen Sinne zukommen. Die Körper sind nur substantiae comparativae[1]). „Die Seele kann nicht körperlich gedacht werden, denn den Begriff der Substanz haben wir nur von der Seele, und den des Körpers bilden wir danach." Noch in der ersten Periode des Kritizismus, etwa von 1774 an (nach ERDMANN), wird betont, daß die Seele keine Erscheinung sei[2]). „Sie ist respektiv auf Empfindungen einfach (Ich) . . ., in Ansehung des Daseins der Erscheinungen ein notwendiges Substratum, welches keiner Erscheinung subordiniert ist"[3]). Immer wieder wird der Seele die Substantialität beigelegt. Sogar ausdrücklich als metaphysisches Prädikat. Aber die Folgerung, daß die Seele beharre, kann nun nicht mehr gezogen werden[4]). Diese Bemerkung zeigt, daß der Substanzbegriff auch in seiner Anwendung auf die Seele eine Änderung erfahren hat. Konnte man nach vielen Reflexionen und auch nach den Vorlesungen über Metaphysik die Seele als substantia noumenon auffassen, so berechtigt die Ablehnung des Schlusses auf die Beharrlichkeit — hier jedenfalls Beharrlichkeit über das Leben hinaus — aus der Substantialität und die Erkenntnis, daß

[1]) Reflexion 1278. [2]) Reflexion 1285, 1296. [3]) Reflexion 1285.
[4]) Reflexion 1316.

die Hypothese von der geistigen Natur der Seele unzureichend ist[1]), zu der Annahme, daß hier die Vorstufe zur Auffindung der Paralogismen liegt. Die konsequente Durchbildung des Substanzbegriffes, wie er schon für die Körper angewandt wurde, begann die Ausnahmestellung der Seele zu erschüttern. Dies zeigt sich auch darin, daß die Seele einmal (Reflexion 1299) der Sinnenwelt zugerechnet wird. Wie nahe KANT schon in dieser Zeit dem Substanzbegriff der Kritik der reinen Vernunft gekommen war, beweist die Auffassung der Substanz als conceptus terminator[2]). Auch die Unerkennbarkeit des Substantialen wird, wenn auch unklar, ausgesprochen[3]). Das letzte Prädikat, zu dem kein allgemeinerer Begriff als Subjekt gegeben werden kann, ist das, „wodurch die Substanz unmittelbar als ein Etwas, woran dieses Prädikat haftet, vorgestellt wird"; wir denken sie also nur[4]). Die Voraussetzung und Bedingung für die Anwendung des Substanzbegriffes ist die Fortdauer. „Wenn man annimmt, daß die Substanz aufhörte, so beweist dieses Aufhören, daß es keine Substanz sei, und also zu dieser Erscheinung kein Substratum gedacht wird. So sind Prädikate ohne Subjekte also keine Urteile und keine Gedanken"[5]). Aber selbst diese Substanz ist nur komparativ[6]). Doch ist dabei die Ausnahmestellung des Ich klar, das ohne Prädikate gedacht werden kann[7]). Dabei kehrt der Gedanke der Vorlesungen, daß wir im Ich die Substanz anschauen, daß der Begriff der Substanz vom inneren Sinne abgezogen, daß das Ich das Original aller Objekte sei, immer wieder[8]). Er zeigt, wie groß die Bedeutung des Ich für das Substanzproblem ist. Hier wird aber das Ich oder das Bewußtsein weder mit der Seele identifiziert, noch werden aus dem Bewußtsein Schlüsse auf die Natur der Seele gezogen. Das erstere findet sich aber in einer Reflexion zur Anthropologie aus dem-

---

[1]) Reflexion 1315. [2]) Reflexion 702. [3]) Reflexion 696.
[4]) Reflexion 1042. [5]) Reflexion 1046. [6]) Reflexion 1047.
[7]) Reflexion 1046—1048.
[8]) Reflexionen 697, 1124, REICKE, a. a. O. S. 19, 122, 332.

selben Jahrzehnt, in der das Ich, sofern es durch diesen Körper affiziert wird, Seele genannt wird[1]). Es enthält also der Substanzbegriff als solcher während dieser Zeit auch in seiner Anwendung auf die Seele heterogene Elemente. Dabei treten in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre die kritischen Gedanken deutlich hervor, aber die vollständige Befreiung von rationalistischen Spuren gelingt nicht. Die Entwicklung zum Standpunkt der Kritik ist wohl im ganzen konsequent, obwohl sich nicht im einzelnen nachweisen läßt, wie sie voranschritt und wie weit ein Zurückgreifen auf überwundene Meinungen stattfand.

Die Gedanken zur Immaterialität der Seele zeichnen sich gegenüber denen zur Substantialität der Seele durch größere Entschiedenheit und Einfachheit aus. Das Hauptargument ist die Independenz des Begriffes der Seele als Gegenstand des inneren Sinnes von dem der Materialität als Bestimmung der Gegenstände des äußeren Sinnes. Die Körperlichkeit der Seele wird dadurch ohne weiteres abgelehnt[2]). Da die Materie keine einfachen Teile hat, kann die Seele auch kein einfacher Teil der Materie sein. Da die Unsterblichkeit das Problem schlechthin der rationalen Seelenlehre war, ist es nicht erstaunlich, daß KANT's Bemerkungen hierzu besonders reichhaltig sind, wie ja auch die Ausführungen darüber in den Vorlesungen. Doch werden wenig Entscheidungen getroffen, in den meisten Fällen wird die Vielseitigkeit der Fragen betrachtet oder hypothetisch eine Meinung aufgestellt, daraus die Folgerung gezogen und dann ihre Wahrscheinlichkeit abgewogen, wie bei der Frage nach der Anschauung der Seele im Jenseits[3]). Oder aber, es handelt sich um eine zwingende Folgerung aus der Hypothese, wie das Leben der Seele

---

[1]) Akad., Bd. XV, S. 663. Ebenso die Vorlesungen über Anthropologie, herausg. von STARKE, S. 11. „Das eigentliche Ich im spekulativen Verstande nennen wir unsere Seele." Datierung bei ARITZSCH a. a. O. S. 3.

[2]) Reflex. 1290.

[3]) Reflex. 1318. Erinnert an das Referat über SWEDENBORG in den Vorlesungen.

vor der Geburt, sofern sie ihrer Natur nach unsterblich ist[1]). Als KANTS zweifellose Entscheidungen in dieser Sache kann ich nur die Bemerkung betrachten, daß die Einfachheit der Seele zum Beweise der Inkorruptibilität nicht zureicht, und daß der Unsterblichkeitsbeweis nach der Analogie der Natur der schönste sei[2]). Das schließt die Kritik gegenüber dem Unsterblichkeitsbeweise und die Ablehnung der theoretischen Lehren hierüber ein[3]).

Bei der Frage des Commerciums muß zwischen dem empirischen Einfluß zwischen Körper und Seele, dem zur Erklärung angenommenen physiologischen Apparat, wie die ideae materiales und Lebensgeister, und der metaphysischen Erklärung des Commerciums unterschieden werden. Zum ersten bringen die Reflexionen zur Anthropologie scharfe Beobachtungen, in bezug auf das zweite ist KANT ein Kind seiner Zeit, für das dritte sieht er die Schwierigkeiten, die die Immaterialität der Seele, Geburt und Tod der Erklärung aufgeben. Er lehnt auch hier die Frage nach dem Sitz der Seele im Körper ab und bezeichnet ihre Gegenwart in diesem in Übereinstimmung mit den Vorlesungen und der Dissertation als virtual[4]). Die Seele hat zum Körper keine Relation des Ortes, da sie Noumenon ist; „es gibt aber kein Verhältnis des Noumenon zum Phänomenon“[5]).

Für das Problem der Willensfreiheit liegt aus den siebziger Jahren ein reiches Material vor. Eine Entwicklung der KANTischen Anschauung läßt sich danach kaum darstellen, da das entscheidende Resultat, daß die Freiheit unbeweisbar eine anticipatio practica[6]) sei, sicher schon vor 1775, wahrscheinlich aber schon zur Zeit des Dogmatismus feststand[7]). Trotzdem KANT hier mit einer fertigen Lösung, die im Verlauf der Untersuchung nicht umgestoßen

---

[1]) Reflex. 1306. [2]) Reflex. 1281 u. 1308.

[3]) REICKE, Heft 1, S. 29. Der hier im wesentlichen auf Grund der von ERDMANN herausgegebenen Reflexionen festgestellte Stand der Frage der Unsterblichkeit wird durch den Duisburger Nachlaß (Bl. 18, Heft 1, S. 38) nur bestätigt.

[4]) Reflex. 1299. [5]) REICKE, Heft 1, S. 160.

[6]) Bd. XV, S. 451. [7]) Reflex. 1495.

wird, an das Problem herangeht, findet doch eine vielseitige Beleuchtung und Formulierung der Probleme statt. In den Reflexionen zur Anthropologie finden sich hauptsächlich Definitionen des Arbitriums, die Einteilung in seine Arten — sensitivum und intellectuale —. Das Arbitrium sensitivum kann liberum und brutum sein[1]), das Arbitrium intellectuale ist immer frei. Es gilt ganz allgemein, daß das Arbitrium humanum nicht gezwungen werden kann; das Arbitrium intellectuale zeichnet sich besonders dadurch aus, daß es unabhängig ist von der „necessitatione per stimulos" [2]). Und darin besteht seine Freiheit. Von dieser praktischen Freiheit wird die transzendentale unterschieden, die in der „independentia ab omni causa externa necessitante" [3]) besteht. Der Mensch wird auch nicht „per motiva necessitiert" [4]). Ein Beweis für die Willensfreiheit wird nicht erbracht, denn „wir können nicht beweisen, daß wir frei sind (physice), aber wir können doch nur unter der Idee der Freiheit handeln (practice)" [5]).

In den von ERDMANN gesammelten Reflexionen wird auf die Unbegreiflichkeit der Freiheit[6]), die Unmöglichkeit, sie aus der Erfahrung zu erschließen[7]), nachdrücklich hingewiesen. Sie ist und bleibt eine notwendige praktische Voraussetzung[8]). Die Schwierigkeit liegt besonders darin, daß die freie menschliche Handlung vorher ein Noumenon und nachher ein Phänomenon ist[9]). Sie kann vorher nach den Gesetzen der Sinnlichkeit nicht bestimmt werden, weil die Vernunft etwas ist, was nicht erscheint. A posteriori können die Ursachen und deren Beziehung auf die Handlung nach Gesetzen der Sinnlichkeit eingesehen werden[10]). Mit dieser Entscheidung hört die Freiheit auf, ein Problem der rationalen Psychologie zu sein.

Aus dieser Beschäftigung KANTS mit den seine Zeit so interessierenden Problemen bildet sich seine abschließende

---

1) Bd. XV, S. 449. 2) Bd. XV, S. 451. 3) Bd. XV, S. 462.
4) Bd. XV, S. 462. 5) Bd XV, S. 458.
6) Refl. 1509, 1511, 1526, 1528.
7) Refl. 1521, 1524. 8) Refl. 1521. 9) Refl. 1528.
10) Refl. 1519.

Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft vorliegt. Sie läßt sich aus den von KANT vorher geäußerten Ansichten ableiten. Der Begriff des Ich hat gegenüber den Vorlesungen eine Wandlung erfahren, das „Ich denke", um das es sich hier handelt, ist nicht mehr das einzelne, das hier und jetzt stattfindet, und das nichts anderes ist als eine innere Erfahrung. In den Vorlesungen war das Ich nur ein Begriff der empirischen Psychologie. Reflexion 1518 — aus der ersten Periode des Kritizismus — nennt das Ich eine unerklärliche Vorstellung, eine Anschauung, die unwandelbar ist; jetzt handelt es sich um das „Ich denke" überhaupt. Die bloße Aperzeption „kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden"[1]. Dieses Ich nennt KANT des weiteren „eine gänzliche leere Vorstellung", „ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet"[2]. „Durch dieses Ich, welches denket, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt, gleich X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird"[3]. Hier wird also das Ich als conceptus terminator betrachtet. Dieses Ich als ein denkendes Wesen ist der alleinige Gegenstand der rationalen Psychologie. Die Vorlesungen definierten die rationale Psychologie als Erkenntnis des inneren Sinnes, sofern sie aus reiner Vernunft entlehnt ist, und Reflexion 1284 sagt, daß reine Seelenlehre keine principia aus der Erfahrung voraussetze. Doch betont die erste Definition nur die Absonderung von besonderen Erfahrungen, nicht von aller Erfahrung überhaupt. Die Bemerkung in Reflexion 1284 läßt wohl eine nach dem Sinne der Kritik der reinen Vernunft hinneigende Interpretation zu. Immerhin ist nicht wahrscheinlich, daß KANT schon damals — nach ERDMANN in der ersten Periode des Kritizismus — die scharfe Fassung gefunden hatte. Dies gilt auch für die aus den losen Blättern zitierte Stelle[4]. Erst die

---

[1] B. 400. [2] B. 404. [3] B. 404. [4] Vgl. S. 61 dieser Arbeit.

Kritik der reinen Vernunft bringt die endgültige Ausprägung durch die konsequente Anwendung des Begriffes einer apriorischen Wissenschaft auf die Probleme der rationalen Psychologie. Die Darstellung der beiden ersten Paralogismen in A ist im wesentlichen eine schärfere Formulierung der Darstellung der Vorlesungen; ihnen fügt sich der dritte als Grundlage der Unsterblichkeitsbeweise ohne weiteres an. Von diesen letzteren bleibt nur der nach der Analogie der Natur bestehen. Das Problem des Commerciums sowie alle Lehren über den Zustand des denkenden Wesens vor und nach diesem Leben geraten in enge Beziehung zu dem Paralogismus der Idealität. Beide haben ihren Ursprung in der Hypostasierung der räumlichen Welt.

Die zweite Auflage hat vor der ersten den Vorzug der größeren Prägnanz. Der Paralogismus der Substantialität wird hier als die systematische Grundlage erkannt, während in der ersten Auflage der der Einfachheit dafür galt. Letztere entspricht mehr der historischen Ausprägung, denn man erbrachte nach KNUTZENS Vorbild allenthalben den Beweis, daß die Seele eine *einfache* Substanz sei, ihre Substantialität war nahezu selbstverständlich geworden. Das Problem des Commerciums wird in B als transzendent im eigentlichen Verstande bezeichnet und auf die Frage nach der Gemeinschaft der Substanzen überhaupt zurückgeführt, eine Frage, die außerhalb der menschlichen Erkenntnis liegt[1]). Die Differenzen zwischen der ersten und zweiten Auflage treffen also nicht das Wesen der Sache, auch KANTS Bemerkungen zur ersten Auflage[2]) geben wenig Neues. Bemerkenswert ist hier wohl nur die Äußerung

[1]) Ich habe geglaubt, gerade hier bei KANTS rationaler Psychologie in der Kritik der reinen Vernunft mich kurz fassen zu dürfen, weil sie so häufig eingehende Behandlung und Kritik erfahren hat (HERBART, J. B. MEYER, HIPPENMEYER, QUÄBICKER, BUCHNER u. a.). Die Kritik ist meist wie bei HERBART von der eigenen Erkenntnistheorie und Metaphysik aus erfolgt. Eine Ausnahme hiervon bildet I. B. MEYER. Doch bedürfen seine Einwände gegen die Form der Paralogismen bei KANT heute keiner Diskussion mehr; sie sind als überwunden zu betrachten.

[2]) ERDMANN, Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1881.

über das Problem des Commerciums, die den Gedanken der Kritik (A) von der Einheit des Noumenon des Körpers und der Seele in die Diskussion des hier fraglichen Problems hineinzieht. In dem Hinweis auf den Raum als Bedingung der Wechselwirkung sieht ERDMANN [1]) Nachklänge aus der Zeit der Dissertation; doch ist der Gedanke selbst der Kritik nicht fremd. „Der Raum macht die Gemeinschaft möglich, weil nun das denkende Wesen mit allem seinem Vermögen, deren Wirkung bloß für den inneren Sinn gehört, nicht eine Relation des Raumes ist, so ist darum das Commercium der Seele mit dem Körper nicht begreiflich. Die Gemeinschaft der Dinge an sich selbst muß entweder eine dritte Substanz haben, in der sie als Accidentia sind und gegeneinander im Verhältnis sind — Spinocism — oder, da dies nicht angeht, so bleibt sie unbegreiflich. Der Raum ist selbst das Phänomenon der möglichen Gemeinschaft." Auch die in der zweiten Auflage hinzugekommene Widerlegung des MENDELSSOHNschen Beweises mit den Spekulationen über die Auflösbarkeit eines einfachen Subjekts in mehrere von geringerer Intensität der Kraft haben an anderer Stelle in den „Losen Blättern" [2]) eine breitere Formulierung gefunden. Welche Formen aber auch KANTS Bemerkungen zur rationalen Psychologie später angenommen haben, so wird der Standpunkt der Kritik doch nirgends verlassen. Dies gilt sowohl für die eingestreuten Bemerkungen in den von ihm selbst veröffentlichten Schriften, als auch für seine Notizen und nicht zuletzt für die Vorlesungen über Metaphysik, von denen HEINZE einen Abdruck bringt. Die Beweise für die Substantialität mögen in noch so dogmatischer Form referiert werden, immer findet sich zum Schluß die Bemerkung, daß der Begriff der Seele als Substanz eine bloße Kategorie sei, daß sie unsere Kenntnis von ihr in keiner Weise erweitere [3]). Oder man begegnet Gedanken ähnlich dem am

---

[1]) A. a. O. S. 34 u. 35.
[2]) B 423 Anm. Lose Blätter, Heft 1, S. 191 u. 192.
[3]) Lose Blätter, Heft 1, S. 96 (datiert 1795).

Schluß der rationalen Psychologie in den von HEINZE abgedruckten Vorlesungen über Metaphysik (K_2) aus dem Anfang der neunziger Jahre [1]: „Theoretische Begriffe sind immanent, wenn ihnen korrespondierende Gegenstände in der Erfahrung können gegeben werden. Sie sind transzendent, wenn ihnen kein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Begriffe in der Metaphysik sind transzendent. Hier schwingt sich der Mensch über seinen Sitzungspunkt, an dem er sich sonst halten konnte." Auch KANTS leichte Rückwendung zum Dogmatismus ist auf die Fragen der rationalen Psychologie als Theorie ohne Einfluß geblieben. Den Zugang zu den Spekulationen über Unsterblichkeit und Willensfreiheit findet nur die praktische Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft bringt also für diesen Kreis der Probleme den Abschluß.

2. Das Problem des Idealismus.

In KANTS metaphysischen Schriften findet sich wie in denen seiner Zeitgenossen immer wieder ein Referat über den Idealismus und eine Widerlegung desselben. Doch war der Idealismus selbst zunächst für KANT ebensowenig ein wirkliches Problem wie für die Mehrzahl der Wolffianer. Erst mit dem Ausbau des eigenen Systems, als er durch die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die hier fraglichen Anschauungen in der LEIBNIZschen Form streifte, und besonders als es galt, das eigene System gegen den so gefürchteten Vorwurf des BERKELEYschen Idealismus zu verteidigen, begannen die eingehenden Untersuchungen hierüber. Die Auffassung des Idealismus in der Nova dilucidatio [2]) steht ganz unter dem Einfluß des Wolffianismus. Dasselbe gilt für das Prinzip, das der Widerlegung dient. Daß keine Substanz Veränderungen haben kann, ohne von anderen abhängig zu sein, ist im Grunde nichts

---

[1]) HEINZE, a. a. O. S. 697.

[2]) Sectio III, Propositio XII, Usus. Ak. I, S. 411. VAIHINGER zu KANTS Widerlegung des Idealismus a. a. O. S. 112.

anderes als die Behauptung, daß der Kausalschluß von meinen Veränderungen auf andere Substanzen außer mir berechtigt sei. Diese Anerkennung des Kausalschlusses findet sich noch in der Dissertation, doch handelt es sich hier allein um den Beweis, daß Substanzen außer den denkenden Geistern vorhanden sind[1]). In den Vorlesungen über Metaphysik zeigt sich KANTS Stellung zum Idealismus wesentlich verändert. Die Grundlage des Gedankenganges, die Phänomenalität der räumlich zeitlichen Welt ist dieselbe geblieben. „Wir wissen von den Dingen nichts weiter als nur die Art, wie wir von ihnen affiziert werden, aber nicht, was in den Dingen ist.“ Und zum Problem selbst führt KANT aus[1]): „Der da behauptet, daß außer ihm kein Wesen existiere, ist ein Egoist. Man kann keinen Egoisten durch Demonstration widerlegen, und zwar deswegen, weil von denselben causatis sich nicht auf die Ursache schließen läßt. Diese Erscheinungen können ja viele andere Ursachen zum Grunde haben, die eben solche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Ursachen derselben Wirkung also macht, daß man es den Egoisten nicht apodiktisch beweisen kann.“ „Derjenige, der sich vorstellt, daß die Körper keine Realitäten haben, sondern nur Erscheinungen sind, daß es keine wahren Gegenstände der Sinne gäbe, bei welchen wirkliche Wesen zum Grunde liegen, der also bloß Geister und keine dem Körper zum Grunde liegende Substanzen annimmt, der ist ein Idealist.“ In der zuerst angeführten Stelle sind die Definitionen bzw. Interpretationen eines anderen Standpunktes und KANTS eigene Anschauungen leicht zu unterscheiden. Die zweite Stelle ist nur Referat über eine fremde Ansicht. Aber das Folgende ist durchaus als KANTS Standpunkt zu betrachten. „Daß aber etwas außer mir sei, davon können die Sinne keine Zuverlässigkeit geben, denn die Erscheinungen können ja ein Spiel meiner Einbildungskraft sein. Ferner so können die Sinne auch keine Zuverlässigkeit geben wider den

---

[1]) VAIHINGER a. a. O. S. 114. [2]) P. S. 99 ff.

Idealismus. Denn die Körper können ja nur die Art der Erscheinung sein, wie wir von ihnen affiziert werden. Daß Körper sind, wird daraus, weil ich sehe, noch nicht bewiesen.“ Kant kommt also zu dem Schluß, „also bleibt der Egoismus und Idealismus als problematisch in der Philosophie“. Aber natürlich auch nur als problematisch. Der wichtigste Fortschritt gegenüber der Dissertation ist die Verneinung der Berechtigung des Kausalschlusses. Kant identifiziert sich hier also mit dem problematischen Idealismus. Idealismus schlechthin ist der dogmatische, oder wie eine Reflexion [1]) aus den siebziger Jahren ihn nennt, der theoretische Idealismus, der lehrt, daß es keine äußere Welt gäbe. Es ist hier wiederum nicht klar, was Kant mit der äußeren Welt meint, die räumlich zeitliche Welt oder die von uns unabhängige Welt der Dinge an sich. Die Unklarheit der Wolffschen Philosophie, die in der Dissertation und in den Vorlesungen überwunden schien [2]), tritt hier wieder hervor. Dasselbe gilt für Reflexion 1167 [3]). „Der Egoist und Materialist sind einander gerade entgegengesetzt. Der eine leugnet das Dasein von etwas im Raume und also der Dinge außer ihm, mithin der Körper, sondern hat bloß ein monadisches Dasein [4]). Der Materialist leugnet alles Innerliche der Substanzen. Der Egoismus ist scheinbarer.“ Es zeigt sich hier wie in den Vorlesungen die Neigung zum problematischen Idealismus.

Die Widerlegung des Idealismus in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena behandelt Vaihinger in der öfter zitierten Abhandlung mit aller wünschenswerten Gründlichkeit. Es genügen hier also einige Andeutungen [5]).

Kant unterscheidet außer seinem eigenen System zwei

---

[1]) Akad. XV, S. 88, Reflex. 230.

[2]) Vaihinger a. a. O. S. 114.

[3]) Erdmann: Kants Reflexionen.

[4]) Vgl. auch Refl. 1169: „Der Idealismus ist mystisch, der Egoismus ist spinozistisch, wenn seine Verteidigung dogmatisch ist. Ist sie skeptisch, d. i. problematisch, so ist der Egoist ein Docimathicus der Vernunft.“

[5]) Vgl. Vaihinger, a. a. O. S. 115.

Arten des Idealismus, den problematischen oder skeptischen, dessen Vertreter DESCARTES ist, und den dogmatischen des BERKELEY und COLLIER. Die erste Auflage widerlegt in der Auflösung des vierten Paralogismus den problematischen Idealismus, indem auf Grund der transzendentalen Ästhetik gezeigt wird, daß wir gar nicht auf äußere Gegenstände schließen, sondern daß sie ebensowohl auf das unmittelbare Zeugnis des Selbstbewußtseins hin existieren wie ich selbst. In den Prolegomena ist der wirkliche Idealismus derjenige, der die Dinge an sich leugnet. Von dem Verdacht, diesen vertreten zu haben, konnte KANT sich leicht reinigen; es ist derselbe Idealismus, den KANT in der Dissertation widerlegte. In der zweiten Auflage der Kritik beweist KANT wie in der ersten, „daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei". Aber diesmal ist die äußere Welt nicht die äußere Wahrnehmung, sondern die Außenwelt der Cartesianer, das Dasein der Dinge außer mir. Der Widerspruch dieser beiden Widerlegungen ist offenkundig. Der Nachweis, daß dieser Widerspruch schon in der ersten Auflage vorhanden, und seine Erklärung aus KANTS Voraussetzungen, wie VAIHINGER sie gebracht, sind an sich wohl sehr interessant, kommen aber in diesem Zusammenhang nicht in Betracht. Daß sich die verschiedenen Auffassungen der Außenwelt als Wahrnehmungswelt, als die Materie im Raum und als Welt der Dinge an sich auch in KANTS Aufzeichnungen zeigen, ist selbstverständlich. Aber es tritt noch eine andere Auffassung hinzu. KANT beweist in dem kleinen Aufsatz wider den Idealismus [1]) und in den Losen Blättern, daß wir wirklich einen äußeren Sinn und nicht nur einen inneren Sinn haben. Zu dem dogmatischen Idealismus, der die Dinge an sich oder je nach der Auffassung die Materie leugnet, tritt derjenige, der annimmt, „es sei möglich, daß wir keinen äußeren Sinn, sondern in Ansehung äußerer Anschauungen nur Einbildungskraft haben" [2]). Diese Formulierung des idealistischen Standpunktes stammt aus den Jahren 1788

[1]) HARTENSTEIN, Bd. IV, S. 502 u. 503.
[2]) Lose Blätter, Heft I, S. 101.

bis 1791. In dieser Zeit tritt der Beweis für die Wirklichkeit des äußeren Sinnes in den verschiedensten Formen auf. Einmal liegt der nervus probandi in dem Gedanken, daß, sofern es keinen äußeren Sinn gäbe, sondern nur Einbildungskraft, wir uns bei den sogenannten äußeren Vorstellungen einer Spontaneität bewußt sein müßten[1]. Ein andermal darin, daß niemand den inneren Sinn allein haben könne, daß ohne den äußeren Sinn eine Erkenntnis des inneren Zustandes unmöglich sei[2]; oder „einer spezifisch verschiedenen Einbildungskraft muß ein anderer Sinn zugrunde liegen, denn die Einbildungskraft ist nur eine innere Bestimmung des Sinnes derselben Anschauung, die er als Sinn hat“[3]. Neben der oben zuletzt angeführten Definition des Idealismus findet sich noch eine mildere Auffassung: „nach dem Idealism wird behauptet, daß es nicht möglich sei, zu unterscheiden, ob mit der Vorstellung zugleich der Gegenstand derselben in mir sei, wenn dieser gleich als außer mir existierend, in der Anschauung vorgestellt wird . . .“ Die Antwort ist: „Das Bewußtsein kann alle Vorstellungen begleiten, mithin auch die der Einbildung, die und deren Spiel selbst ein Objekt des inneren Sinnes ist, und von der es möglich sein muß, sich ihrer als einer solchen bewußt zu werden, weil wir wirklich solche als innere Vorstellungen mithin in der Zeit existierend, von der Sinnenanschauung unterscheiden.“ Daß wir wirklich zwischen Einbildungen äußerer Gegenstände und äußerem Sinn unterscheiden, ist der Beweis dafür, daß diese Unterscheidung grundsätzlich möglich sein muß und auf unmittelbaren Kriterien beruht. Irrtümer, die dabei vorkommen, sind Täuschungen der Urteilskraft.

Durch Kants Ausführungen ist das Problem des Idealismus keineswegs geklärt, nur immer mehr kompliziert worden. Die Beziehungen zu den landläufigen Widerlegungen durch den Kausalschluß sind nachgewiesen. Aber

---

[1]) Heft I, S. 200 (nach 1788). [2]) Heft I, S. 189.
[3]) Aus den neunziger Jahren, Heft II, S. 254.

auch in der Koordination des äußeren und inneren Sinnes hat KANT einen Vorgänger, TETENS, mit dem er das Vorhandensein eines Kausalschlusses auf die Außenwelt verneint. FEDERS Hinweis auf die tatsächliche Unterscheidung zwischen Einbildung und äußerer Wahrnehmung bildet eine Analogie zu der hier zuletzt angeführten KANTschen Widerlegung des Idealismus [1]).

3. KANTS Recht zu seiner Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie.

Aus dem im Vorhergehenden Dargestellten geht hervor, daß KANT in der rationalen Psychologie nur in einer bestimmt charakterisierbaren Richtung liegende Anschauungen aufgenommen hat. Es sind solche, die sich in KNUTZENS Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele finden oder sich unmittelbar daran anschließen. Dadurch sind alle Meinungen ausgeschlossen, die der Seele Ausdehnung und Undurchdringlichkeit zuschreiben, obwohl KNUTZEN selbst diese letztere Ansicht wenigstens zeitweise vertrat. Ebenso fallen die Bemühungen, den Sitz der Seele zu bestimmen, fort. Hierin haben ja die Wolffianer die größte Reserve beobachtet. KANT hat also den schärfsten und konsequentesten Begriff der Seele und eines Geistes mitgebracht, den seine Zeit kannte. Von diesem scharf umrissenen Begriff des Geistes aus, bei dem alle Elemente aus der äußeren Erfahrung negiert wurden, zeigten sich die Schwierigkeiten, die die rationale Psychologie umschließt, um so deutlicher. Als erste traten die Erklärungen der Möglichkeit des Commerciums und der Willensfreiheit hervor. Die Lösungsversuche des ersten Problems sind zunächst ganz im Sinne KNUTZENS, gehen aber schon durch die metaphysische Fundierung des Einflusses der Substanzen aufeinander über ihn hinaus [2]). Hier zeigte KANTS Anschauung eine deutliche Analogie zu der PLOUCQUETS. Derselbe Standpunkt findet

---

[1]) REICKE, Heft I, S. 104. Vgl. S. 35 ff. dieser Abhandlung.
[2]) Vgl. S. 40 dieser Abhandlung u. Ak. I, 415.

sich in der Dissertation wieder, nachdem schon in der Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral die Unbegreiflichkeit des Commerciums behauptet, die Tragweite des Beweises für die Immaterialität der Seele eingeschränkt, und in den „Träumen eines Geistersehers" der von KANT selbst bisher zugrunde gelegte Begriff des Geistes kritisiert wurde. Die Behauptung einer prästabilierten Harmonie für die Phänomene und eines nexus realis für die Dinge an sich in den siebziger Jahren ist auf den Einfluß von LEIBNIZ zurückzuführen[1]). Dabei werden aber von KANT die bestehenden Schwierigkeiten, die in der Immaterialität der Seele ihre Wurzel haben, nicht übersehen. Die zeitweise angenommene Erklärung einer virtualen Gegenwart der Seele führte KANT ja selbst auf EULER zurück. Unter dem Eindruck der sich immer wieder erhebenden Schwierigkeiten wird auf die Erklärung verzichtet[2]). Das Problem der Willensfreiheit hat eine kürzere Geschichte. Die charakteristische Lösung KANTS stammt aus der Zeit des Dogmatismus[3]). Sie wurde in der Folgezeit trotz vielseitiger Diskussionen des Problems, die teilweise auf die zeitgenössische Produktion zurückgehen, teilweise in den Schwierigkeiten des Problems selbst ihren Grund haben, beibehalten und erlangte in den siebziger Jahren auf Grund der nun ausgebildeten Erkenntnistheorie ihre Anwendung auf die Welt der Noumena, während die Phaenomena Gesetzen der Notwendigkeit unterworfen sind.

Die Einstellung auf das „ich denke" tritt bei KANT in der ersten Zeit nur sehr wenig hervor, die zeitlich erste Äußerung aus der Entwicklungsperiode des Dogmatismus[4]) steht vereinzelt da. In den „Träumen eines Geistersehers" wird der Beweis für die Einfachheit aus der Unteilbarkeit des Ich angeführt[5]). Reflexion 1269 bringt den Unsterblichkeitsbeweis im Sinne der fortdauernden Persönlichkeit aus der Dauer der Persönlichkeit in diesem Leben. Beides ist hier als KANTS Referat über die Psychologie seiner Zeit

---

[1]) Refl. 1131, 1159. [2]) Refl. 1330. [3]) Refl. 1495.
[4]) Refl. 1479. [5]) Akad. II, 322.

und die eigene frühere Ansicht zu nehmen[1]). Wie weit er sich zur Zeit damit identifizierte, ist nicht feststellbar. Genug, daß dies für KANT Lehren der rationalen Psychologie sind. Die erste Diskussion des Begriffes vom Ich und die erste deutliche Formulierung der später als Paralogismen bezeichneten Beweise bringen die Vorlesungen[2]). Daß KANT auch hier im wesentlichen überlieferte Wahrheiten zu übermitteln glaubt, geht aus Reflexion 1287 hervor, in der er die absolute Einheit des Ich übereinstimmend mit der Kritik der reinen Vernunft als den Grundgedanken des Beweises für die Einfachheit der Seele bezeichnet. Aber nicht nur dies, wir müssen auch annehmen, daß KANT zur Zeit der Vorlesungen diese Beweise als stringent angesehen hat. Es ist also klar, daß KANT in der Darstellung der Kritik der reinen Vernunft nicht nur einen notwendigen Vernunftirrtum, sondern auch die rationale Psychologie seiner Zeit treffen wollte. Und KANT traf sie tatsächlich. Unter Voraussetzung des Ichbegriffs der Vorlesungen geben die Paralogismen ihre Beweisführungen in nicht wesentlich veränderter Gestalt. Denn es wird in den besprochenen Werken überall aus dem Ichbewußtsein und dem Begriff der Substanz auf die Substantialität der Seele geschlossen, allerdings nicht immer unmittelbar, sondern oft, indem ein anderer Beweis eingeschoben wurde. So gelangt WOLFF zur Substantialität der Seele mit Hilfe der Immaterialität und der Dauer der Seele im Leben, die jedoch unmittelbare Bewußtseinstatsache ist. BAUMGARTEN gebraucht als Zwischenglied den Begriff der Kraft als Vorstellungskraft, DARJES den der Kraft als Spontaneität. Den unmittelbaren Schluß auf die Einfachheit aus der Einheit des Ich, wie KANT ihn in Reflexion 1287, in den Vorlesungen und der Kritik der reinen Vernunft gibt, findet man bei MEIER, KNUTZEN, REIMARUS und v. CREUZ, in nicht ganz derselben Schärfe auch bei MENDELSSOHN. CRUSIUS schließt vom Postulat der Empfindung auf

---

[1]) Vgl. S. 41 dies. Abhandl. [2]) Vgl. S. 55 ff. d. Abhandl.

die Einfachheit der Seele. Reimarus erschließt aus dem Bewußtsein der Identität in der Zeit die Dauer der Seele und daraus ihre Substantialität. Ploucquet leitet unmittelbar aus dem „ego cogito, seu sum aliquid cogitans“ die Substantialität der Seele und den Substanzbegriff ab und hat auch darin seine Analogie bei Kant, z. B. in Reflexion 1278 und in den Vorlesungen.

Es folgt also hieraus, daß der Paralogismus der Substantialität sich irgendwie, wenn auch mehr oder minder verhüllt, und der der Einfachheit vielfach mit völliger Klarheit in den Beweisen für die Substantialität der Seele nachweisen läßt. Der Paralogismus der Personalität wurde als Schluß nur bei Reimarus gefunden. Wolff identifizierte das Bewußtsein der Beharrlichkeit des Ichs mit der Dauer der Seele.

Trotz dieser augenscheinlichen Beziehung zwischen den Beweisen der rationalen Psychologie und der Kantischen Darstellung derselben wäre eine Identifikation beider unberechtigt. Den Übergang von den ersteren zur Formulierung der Vorlesungen vermittelt das Kantische Apriori. Die rationale Psychologie sollte auch im Sinne Wolffs eine Wissenschaft aus reiner Vernunft sein. War diese Wissenschaft auch ein unerreichbares Ideal, so hat Wolff es doch immerhin aufgestellt. Kant greift nun dieses Ideal einer reinen Vernunft auf und sucht es durchzuführen. Durch Hervorhebung des qualitativen Unterschiedes von Sinnlichkeit und Verstand, der entgegen der offiziellen Lehre von ihrer graduellen Verschiedenheit im Rationalismus latent war, bildet sich bei Kant der Begriff einer reinen Erkenntnis, unabhängig von der Erfahrung. Dieses Apriori ist nun der Maßstab, der an die überlieferte rationale Psychologie gelegt wird. Daß vieles, was Wolff noch anstandslos zu ihr zählte, wegfallen mußte, ist selbstverständlich. Aber auch die Probleme selbst, die in ihr verbleiben, erleiden eine Umformung. Der usus realis des Verstandes vollzieht sich am Leitfaden der reinen Verstandesbegriffe, der Kategorien. Wenn auch Kant zunächst angenommen hat, daß

durch diesen Gegenstände gegeben werden, so zeigt sich doch schon in einer Reflexion zu Anfang der siebziger Jahre die späterhin festgehaltene Lehre[1]), „daß der Verstand die Dinge nur denke“. Die Vorlesungen ziehen hier die Konsequenz, indem der Begriff vom Ich nicht durch den Verstand gegeben, sondern als Begriff der empirischen Psychologie vorgefunden wird. Anderseits wird aber dadurch ein Erfahrungsmoment in die rationale Psychologie eingeführt. Doch tritt diese Unstimmigkeit nicht scharf hervor, da keinerlei spezielle Erfahrungen mit übernommen werden. Das Ich hat hier noch eine eigene Dignität. In ihm schauen wir das Substantiale an; den Begriff der Substanz haben wir nur vom Ich. Da also der Substanzbegriff an diesem allgemeinen Ich, das aus der Erfahrung stammt, gebildet ist, darf er natürlich auch auf dieses angewandt werden. Das Ich der Vorlesungen steht dem rationalistischen Ich sehr nahe; es ist wie dieses Produkt der Erfahrung und das Muster für den Substanzbegriff. Denn die Monadologie, auch noch in der abgeschwächten Form bei den Wolffianern, ist ja nichts anderes als die Auffassung alles Seienden nach Analogie der menschlichen Seele. Auffallend ist es besonders, daß KANT, trotz seines konsequenten Phänomenalismus in bezug auf die Körperwelt, hier bei der Seele die Scheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nicht durchführt. Er spricht von der Seele, dem Ich nur als dem Gegenstand des inneren Sinnes und wendet auf diesen die transzendentalen Begriffe an. Ob er dadurch nur eine Erkenntnis der Seele als Erscheinung oder auch zugleich als Ding an sich zu erlangen glaubt, ist nicht zu entscheiden. Denn einerseits wird in der empirischen Psychologie gesagt, daß in beiden Psychologien Gegenstände des inneren Sinnes erkannt werden, nur die Quelle der Erkenntnis sei verschieden. Anderseits wird von dem Verhältnis dieses Gegenstandes des inneren Sinnes zu dem entsprechenden Ding an sich nichts gesagt. Es scheint

---

[1]) Vgl. S. 51 dieser Abhandlung.

mir daher nicht ungerechtfertigt, anzunehmen, daß KANT trotz der oben bezeichneten Abweichungen in der rationalen Psychologie hier noch den undifferenzierten Ichbegriff des Rationalismus zugrunde legt. Bedenkt man, daß KANT[1]) später das Substantiale als das Ding an sich bezeichnet, so gewinnt diese Ansicht an Wahrscheinlichkeit. Diese Auffassung des Ich mußte so lange bestehen bleiben, als die Seele das Urbild der Substanz war. In dem Maße aber, in dem das Hauptmerkzeichen der Substanz, die Beharrlichkeit, in den Vordergrund trat und die Materie als Substanz im eigentlichen Sinne nicht mehr als Substantia comparativa betrachtet wurde, trat allmählich eine Änderung ein[2]). Berechtigt nur die beharrliche Anschauung zur Anwendung des Substanzbegriffes, so kann er von der Seele nicht mehr gelten. Damit ist aber auch das Urbild der Substanz ein anderes geworden, nämlich das Beharrliche im Raume. Mit voller Klarheit wird dieser Standpunkt erst in der Kritik ausgesprochen. Vorher finden sich zwar Hinweise darauf, doch hat die Ausnahmestellung des Ich innerhalb des Substanzproblems eine merkwürdige Dauerhaftigkeit. Sollte dies vielleicht in Zusammenhang stehen mit KANTS Privatmeinungen über die Dinge an sich, die diese im Sinne der Monadologie bestimmten?

Mit dem Ichbegriff und dem Substanzbegriff der Kritik erleiden die der zeitgenössischen Philosophie entnommenen Elemente der rationalen Psychologie eine zweite Umformung. KANT unterscheidet offiziell ein doppeltes Ich, das in der transcendentalen Ästhetik als Ich als Erscheinung und Ich als Ding an sich, in den Paralogismen als logisches Ich und als reales Subjekt der Inhärenz erscheint. Außerdem wird noch von allen diesen der einzelne Akt des Bewußtseins unterschieden. KANT kennt demnach in Wirklichkeit ein vierfaches Ich[3]), dessen einzelne Formen

---

[1]) ERDMANN Reflex. 704 (Kritizismus, spätere Zeit).
[2]) Refl. 1143, 1145.
[3]) ERDMANN, KANTS Kritizismus in der I. u. II. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft 1878, S. 49 ff. BUCHNER, KANT's Psychology, S. 172.

jedoch nicht streng auseinandergehalten werden. So identifiziert KANT z. B. das Ich an sich mit dem der transcendentalen Apperzeption [1]). Anderseits steht auch das logische Ich der transcendentalen Apperzeption sehr nahe, denn „die Form des inneren Sinnes ist die Zeit, die Form der Apperception ist die formale Einheit im Bewußtsein überhaupt, die logisch ist“ [2]).

Auf diese doppelte Unterscheidung gründen sich zwei Problem-Gruppen, das der Selbstaffektion und die rationale Psychologie. Die erstere hängt mit den Gedankengängen in den Widerlegungen des Idealismus zusammen. Hier handelt es sich zunächst um die letztere, die rationale Psychologie im engeren Sinne.

In der Kritik der reinen Vernunft zieht KANT die Konsequenz in aller Strenge, daß das Ich, das der rationalen Psychologie zugrunde liegt, kein empirischer Begriff sei. Wir haben in ihr also eine völlig apriorische Wissenschaft vor uns. Da aber hier vom Ich als Erscheinung, dem Gegenstand der empirischen Psychologie, nicht die Rede sein kann, so bleibt als Subjekt des Satzes: „Ich als ein denkend Wesen bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikat irgendeines anderen Dinges gebraucht werden,“ nur das logische Ich, die Einheit des Bewußtseins. Von diesem aber will die rationale Psychologie nichts aussagen;

---

[1]) Reflexion 1322 (ERDMANN) „Die Seele ist in der transcendentalen Apperzeption substantia noumenon, daher keine Beharrlichkeit derselben in der Zeit, und diese kann nur an Gegenständen im Raume sein“. Vgl. Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft, LXXV.

[2]) W. Bd. XV, S. 85, Refl. 224 (1783—1784). Die Äquivalenz des logischen Ich mit dem transzendentalen Objekt, die ERDMANN in der hier zitierten Schrift „KANTS Kritizismus“, S. 219 in A findet, macht mir die Stelle A 350 durchaus unverständlich. „Hieraus folgt, daß der erste Vernunftschluß der transcendentalen Psychologie uns nur eine vermeinte neue Einsicht anhefte, indem er das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben noch haben können.“ Wenn hier eine Identifikation stattfindet, so scheint es mir dem Text viel angemessener, das reale Subjekt der Inhärenz dem Ding an sich äquivalent zu setzen. Vgl. auch BUCHNER a. a. O. S. 172.

die Prädikate, die sie dem Ich beilegt, gelten vom logischen Ich ganz selbstverständlich als reine logische Formen. Was hier erreicht werden soll, ist die Erkenntnis eines realen Subjekts der Inhärenz, des transzendentalen Subjekts, das das Analogon zum transzendentalen Objekt des äußeren Sinnes ist[1]).

Davon war allerdings im Rationalismus nicht die Rede. Waren die Beweise der überlieferten rationalen Psychologie schon in den Vorlesungen über Metaphysik wesentlich verändert, so lag diese Veränderung in der Konsequenz der Beweise selbst. Dies zeigte ja die geschichtliche Entwicklung, in deren Verlauf das Ich, das Bewußtsein, gegenüber den anderen Momenten immer mehr in den Vordergrund trat. Die Veränderung aber von da bis zu ihrer Darstellung in der Kritik hat allein ihre Wurzel in der KANTischen Erkenntnistheorie, dem Phänomenalismus des inneren Sinnes, dem strengen Apriorismus, dem Ichbegriff der Analytik und der Ausbildung des Substanzbegriffes im Hinblick auf die Gegenstände des äußeren Sinnes. Gerade durch die Forderung der strengen Apriorität der rationalen Psychologie mußten ihre Beweise bei KANT die Darstellung erhalten, wie sie die Kritik bringt, und nicht die der rationalistischen Formulierung viel näher liegende Differenzierung des Ich als Erscheinung und Ding an sich. Da der vorkantischen Philosophie immerhin ein gewisser Phänomenalismus geläufig war, der sich meist in die Form kleidete, daß wir nicht die Dinge wahrnehmen, wie sie sind, sondern so, wie sie auf uns wirken, wäre es durchaus berechtigt gewesen, die Konsequenz auch in bezug auf das Ich zu ziehen, ein Gedanke, der ja auch in TETENS' Lehre von der Selbstaffektion durch die Nachempfindung hervortritt[2]). Würde im Obersatz der von KANT angeführten Beweise vom Ich als Ding an sich, im Untersatz vom Ich als Erscheinung

---

[1]) ERDMANN a. a. O. S. 50 ff. Kritik der reinen Vernunft, A. 350.

[2]) Philosophische Versuche, Bd. I, S. 50. Cf. BUCHNER a. a. O. S. 165.

gesprochen, so entspräche diese Einkleidung durchaus der historischen rationalen Psychologie.

Von hier aus läßt sich die Frage nach KANTS Recht zu seiner Darstellung und Kritik der rationalen Psychologie beantworten, eine Frage, die seit HERBARTS Metakritik öfters ventiliert wurde. Das eingehende Werk von J. B. MEYER[1]) rechtfertigt KANT insofern, als dieser sich nicht an den gesamten Bestand der historischen rationalen Psychologie gehalten, sondern ihre wesentlichen Beweise herausgegriffen und in systematische Form gebracht hat. In diesem Sinn kann man mit MEYER sagen, daß „KANT der rationalen Psychologie zu ihrem klarsten Ausdruck verholfen hat“ [2]). ERDMANNS Forderung[3]), daß die Werke, auf die die KANTische Darstellung sich stütze, im allgemeinen Gang der Erörterungen mit ihr übereinstimmen müssen, ist daher unberechtigt. Ebenso der Vorwurf QUÄBICKERS[4]), der die physiologischen Betrachtungen der WOLFFschen Schule bei KANT vermißt. Den beiden letzteren gegenüber bleibt MEYERS Auffassung durchaus im Recht, sofern man sie auf die Vorlesungen über Metaphysik bezieht. Anders ist es jedoch mit der Kritik der reinen Vernunft. Für sie gilt die Behauptung MEYERS nicht mehr, auch nicht mit der Einschränkung, daß die wesentliche Leistung KANTS der überlieferten Lehre gegenüber die gewesen sei, daß er die Einheit des Bewußtseins als Grundlage der Beweise erkannt habe[5]). Denn diese ist eben nicht das spezifische Resultat der Kritik. Es besteht in dem KANTischen Ichbegriff, der gegenüber dem Rationalismus etwas durchaus Neues und Fremdes ist. BUCHNER[6]) geht also fehl, wenn er im Hinblick auf KNUTZEN, REIMARUS und MENDELSSOHN sagt: „They employ a presumable empirical ego, which turns out to be the ego of apperception.“ Das Ich des Rationalismus war wirklich empirisch, dasjenige, das jeder in jedem Bewußt-

[1]) A. a. O. S. 222 ff. bes. S. 234.
[2]) A. a. O. S. 228. [3]) MARTIN KNUTZEN . . ., S. 147.
[4]) A. a. O. S. 20. [5]) MEYER a. a. O. S. 228.
[6]) A. a. O. S. 150.

seinsakt erleben kann; es konnte sich daher nicht als die transcendentale Apperzeption entpuppen. Aber die hier fraglichen Beweisführungen mußten von KANTS Voraussetzungen aus das werden, was sie in der Kritik sind. KANT konnte in seiner apriorischen Wissenschaft kein empirisches Bewußtsein brauchen. Darum legte er dem aus vorgefundenem Material aufgebauten System der rationalen Psychologie seinen eigenen Ichbegriff unter.

Es gilt daher dieses:

Von der Auffassung der rationalen Psychologie im Rationalismus zu der der KANTischen Vorlesungen über Metaphysik führt eine systematische Anordnung und Formulierung der Beweise, von dort zur Kritik der reinen Vernunft ein Wechsel des Begriffes vom Ich.

Der Behandlung des Commerciums und des Paralogismus der Idealität liegt, wie schon gesagt, ein anderer Ichbegriff zugrunde als den übrigen Paralogismen, nämlich die Unterscheidung des Ich als Erscheinung und als Ding an sich. Es liegt hierin eine Inkonsequenz KANTS seinen eigenen Voraussetzungen gegenüber[1]), die jedoch im Hinblick auf das Resultat gerechtfertigt ist. Es zeigt sich nämlich, daß beide Probleme in der rationalen Psychologie nicht ihre richtige Stelle haben, wenn auch dies für den Paralogismus der Idealität erst in der zweiten Auflage zum Ausdruck kommt. Beim Commercium handelt es sich in den letzten siebziger Jahren um die Wechselwirkung von Phaenomenon und Noumenon. In der Kritik A ist es als solches überhaupt nicht Problem; es reduziert sich auf die Frage, wie ein denkendes Wesen überhaupt äußere Vorstellungen haben könne. Die Frage geht also auf den Zusammenhang von zwei Gruppen von Phänomenen. In B handelt es sich dabei jedoch um die Wechselwirkung der Substanzen überhaupt, die Beziehung der zugrunde liegenden Noumena. In der historischen rationalen Psychologie fielen beide Gesichtspunkte zusammen. Das Problem des Idealis-

[1]) ERDMANN, Kants Kritizismus S. 55.

mus hat KANT in der Form der LEIBNIZ-WOLFFischen Philosophie dargestellt, so weit es sich um die BERKELEY-COLLIERsche Form handelt. Die Bezeichnung des DESCARTESschen Standpunktes als Idealismus ist eine Erweiterung des überlieferten Begriffes. Die Widerlegungen des Idealismus gipfeln in der Koordination von innerem und äußerem Sinn, dem Hinweis darauf, daß wir hier wie dort nur Erscheinungen erkennen, ein Gedanke, den wir, wie schon bemerkt, auch bei TETENS finden. Die Meinung aber, daß der Idealismus die Realität des äußeren Sinnes leugne, und die Beweise für dieselbe, die zuerst Ende der achtziger Jahre auftreten, führen sich auf das vielfach gebrauchte Traumargument zurück. In der Form, in der KANT den Idealismus dort interpretiert, ist er wohl niemals verfochten worden. In Frage standen äußere Gegenstände, nicht der Sinn. Den Standpunkt, der von diesen Ausführungen am ehesten getroffen wird, dürfte der bekannte Satz von LEIBNIZ enthalten, daß die Monaden keine Fenster haben. Daß KANT hieran bei seinen Beweisen gedacht habe, dafür habe ich keine Anhaltspunkte gefunden, es scheint mir überdies sehr zweifelhaft. Der ganze Zusammenhang weist vielmehr auf BERKELEY hin.

Jedenfalls sind die Umformungen, die KANT durch seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen in diese Problemstellung gebracht hat, geringer als bei den drei ersten Paralogismen, da der hier zugrunde liegende Ichbegriff der transzendentalen Ästhetik als Konsequenz des rationalistischen Phänomenalismus betrachtet werden kann.

KANTS Recht zur Identifikation seiner Darstellung der rationalen Psychologie in der Kritik der reinen Vernunft mit der historischen läßt sich also weder schlechthin behaupten noch verneinen. So wie KANT die Paralogismen bringt und aufgefaßt wissen will, fand er sie nicht vor; aber es waren Beweisführungen vorhanden, die von KANTS Voraussetzungen aus sich ganz konsequent zur rationalen Psychologie der Kritik der reinen Vernunft umbilden mußten.

Die grundlegende Voraussetzung ist das KANTische Apriori, die Forderung, daß die rationale Psychologie eine Wissenschaft aus reiner Vernunft sei. Das war die historische rationale Psychologie keineswegs und sie wollte es auch nicht sein. WOLFF und seine Schüler waren sich des empirischen Ausgangspunktes ihrer Betrachtungen wohl bewußt. Sie wollten ja die Gründe der Erscheinungen angeben, die Tatsachen erklären. Zur Erklärung der psychischen Tatbestände diente die Annahme einer substantiellen Seele. War KANT auch berechtigt, die Auswüchse der damaligen Metaphysik, die kühnen Spekulationen über das Reich der Geister nachdrücklich zu bekämpfen, so wurde er dem fruchtbaren Grundgedanken der rationalistischen Bestrebungen nicht gerecht. Es war der Gedanke: durch die Vernunft auf Grund der Erfahrung und der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis eine abschließende Weltanschauung zu bilden. Die Rationalisten wollten, wenn man so sagen darf, eine *induktive* Metaphysik. Daß ihre Systeme vorzugsweise *deduktiv* ausfielen, daß sie den Namen Rationalisten verdienten, daß KANT sie zu einem extremen Typus stempeln und in schroffen Gegensatz zu allen empirischen Bestrebungen stellen konnte, lag in ihrer demonstrativen Methode und dem Mangel an kritischer Vorsicht, nicht in ihren Zielen.

Lebenslauf.

Ich, Luise Cramer, Tochter des Königlichen Notars Valentin Cramer und seiner Ehefrau Christine geb. Bohnen, wurde am 6. November 1885 zu Bernkastel an der Mosel geboren. Nach Absolvierung der zehnklassigen höheren Mädchenschule der Ursulinen (Trier und Aachen) trat ich Ostern 1903 in die städtische Lehrerinnen-Bildungsanstalt in Aachen ein und bestand Ostern 1906 die Prüfung als Lehrerin an mittleren und höheren Mädchenschulen. Nach zweijähriger Vorbereitung erlangte ich am Realgymnasium zu Münster i. W. das Zeugnis der Reife als Auswärtige.

Ich besuchte die Universitäten Bonn und München und studierte Philosophie, Mathematik, Physik und Chemie. Im Juli 1913 bestand ich das preußische Oberlehrerexamen. Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren:

Anschütz, Brauns, Bühler, Dyroff, Erdmann, Hammacher, Hausdorff, Herbertz, Kayser, Kowalewski, Külpe, London, Ohmann, Pflüger, Study und Wentscher (in Bonn);

Baeumker, Graetz, v. Hertling, Külpe, Lindemann, Muncker, Pfänder, Pringsheim, Röntgen, Rothpletz, Schneider, Sommerfeld, Voll, Voß und Wasserrab (in München).

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Külpe, der mir die Anregung zu dieser Arbeit gab, sage ich für sein freundliches Interesse meinen herzlichen Dank.

